MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80274-35

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HARTFELDER, KARL

TITLE:

QUELLEN VON CICEROS ZWEI BUCHERN DE...

PLACE:

FREIBURG I.B.

DATE:

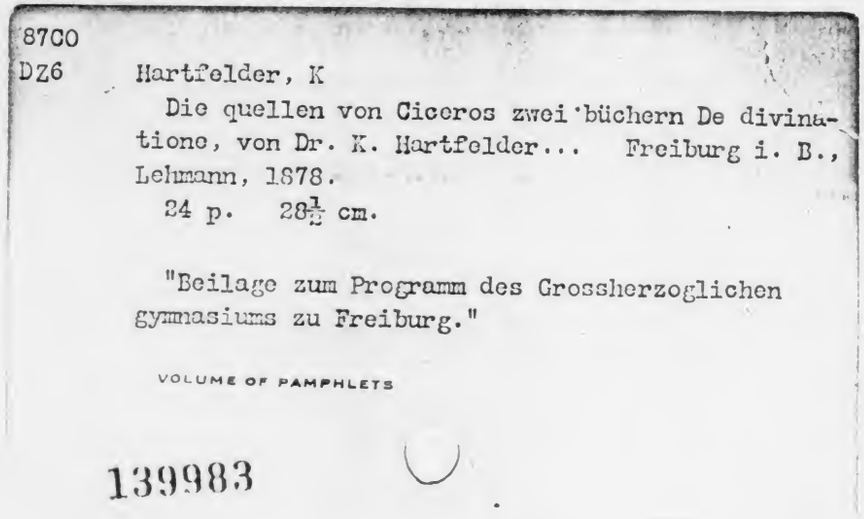
1878

Master Negative #
91-80274-35

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



8700
DZ6 Hartfelder, K
Die quellen von Ciceros zwei büchern De divinatione, von Dr. K. Hartfelder... Freiburg i. B., Lehmann, 1878.
24 p. 28½ cm.

"Beilage zum Programm des Grossherzoglichen gymnasiums zu Freiburg."

VOLUME OF PAMPHLETS

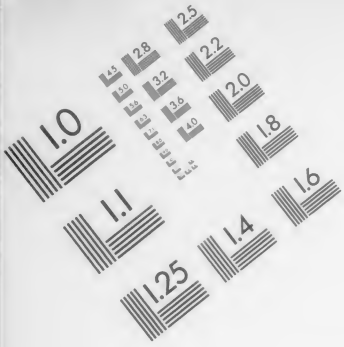
139983

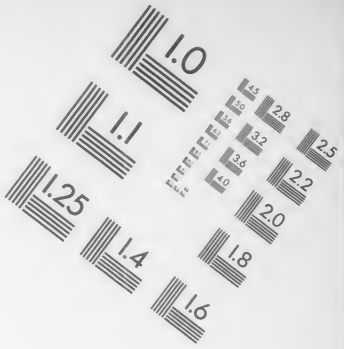
Restrictions on Use:

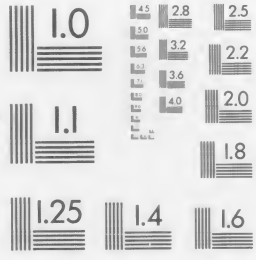
TECHNICAL MICROFORM DATA

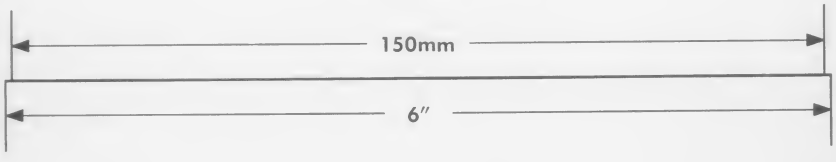
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 14x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 10-2-91 INITIALS V.W.D.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

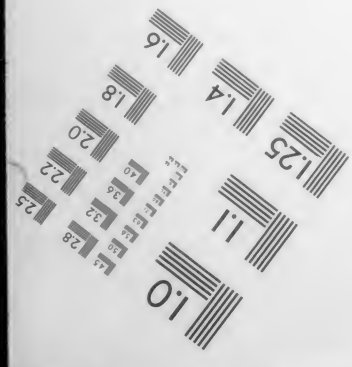
IMAGE EVALUATION
TEST TARGET (MT-3)

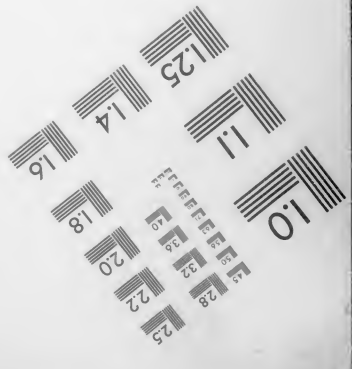












PHOTOGRAPHIC SCIENCES CORPORATION
770 BASKET ROAD
P.O. BOX 338
WEBSTER, NEW YORK 14580
(716) 265-1600

No. 8

Die Quellen von Ciceros zwei Büchern
de divinatione

von

Dr. K. Hartfelder.

Beilage zum Programm des Grossherzoglichen Gymnasiums zu Freiburg.

Freiburg i. B.
Universitäts-Buchdruckerei von Chr. Lehmann.
1878.

Programm 487.

Man ist längst von der Ansicht zurückgekommen, dass die philosophischen Schriften von Cicero originale geistige Arbeit enthielten. Der Inhalt der ciceronischen Werke über Philosophie ist zum kleinsten Teile das eigene Product des grossen Redners, sondern im wesentlichen eine freie Wiedergabe griechischer Quellen in populärer Form. Er selbst gesteht dies auch an verschiedenen Stellen mit anerkennenswerter Offenheit zu, so z. B. ep. ad Attic. XII., 52: dices, qui talia conscribis? ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt; verba tantum affero, quibus abundo. Doch ist in dieser Stelle das Wort ἀπόγραφα nicht allzu wörtlich zu nehmen. Atticus, an den die Worte gerichtet sind, verstand sie schon richtig. Cicero lehnt es ausdrücklich ab, dass er bei seinen philosophischen Arbeiten wörtlich übersetze. Wenn er auch seinem Originale im wesentlichen folgte, so nahm er sich doch die Freiheit, erläuternde Beispiele aus der römischen Geschichte einzufügen, durch Stellen aus römischen Dichtern die Gedanken zu verdeutlichen und auch gelegentlich einmal vom Tema abzuschweifen. Bei dieser Auffassung der angeführten Stelle versteht man auch de fin. I., 7: quamquam, si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de civibus meis, si ad eorum cognitionem divina illa ingenia transferrem, sed id neque feci adhuc nec mihi tamen, ne faciam, interdictum puto. Wie Cicero als Philosoph Eklektiker war, so verfuhr er auch eklektisch bei der Uebertragung seiner Quellen ins Lateinische. Er wahrte sich überall die Freiheit seines Urteils (iudicium) und fügte nach eigener Einsicht den ordo scribendi hinzu: quid, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab eis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus etc.? (de fin. I., 6.) Er gesteht sogar zu, dass dies seine Gewohnheit bei der Behandlung der griechischen Quellen sei: sequimur . . . . Stoicos non ut interpretes, sed ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus (de off. I., 6).

Seine Quellen waren aber keineswegs die Schriftsteller der klassischen Zeit der griechischen Philosophie. Mehrere grobe Verstösse beweisen, dass er Plato und Aristoteles nicht allzugenau und vermutlich nur Einzelnes durch Autopsie kannte. Es waren vielmehr nacharistotelische und teilweise sogar zeitgenössische Philosophen, aus denen er schöpfte (cf. Teuffel, Röm. Litter. n. 182. Madvigs Exeurs VII. in seiner Ausgabe von de finibus).

So hat er für de officiis besonders Panätius als Quelle benützt (de off. II., 60. III., 7), der im zweiten Jahrhundert v. Chr. lebte. Für das vierte und fünfte Buch de finibus lagen Schriften des Antiochus von Askalon als Originale vor, und früher schon habe ich in meiner Dissertation (De Cicerone Epicureae doctrinae interprete, diss. Heidelb. 1875) zu beweisen gesucht, dass auch das zweite Buch definibus und das zweite Buch der Tusculanen freie Uebersetzungen von Schriften desselben Philosophen sind. Schömann hat in seiner Ausgabe von de natura deorum (Einl. p. 18. 3. Aufl.) Klitomachus als Quelle für das dritte Buch dieses Werkes festgestellt, und Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I. de natura deorum. Leipz. 1877) hat wahrscheinlich gemacht, dass Panätius, Posidon und Apollodor Ciceros Quellen für das zweite Buch de natura deorum gewesen sind. Schiche (de fontibus librorum Ciceronis, qui sunt de divinatione. Jen. Diss. 1875) hat zu statuiren versucht, dass Posidon

die hauptsächlichste Quelle für das erste Buch de divinatione, Klitomachus und Panätius die des zweiten Buches gewesen sind.[1])

Cicero befolgte bei seiner Darstellung meist, wie er glaubte, die „sokratische Methode (vetus et Socratica ratio Tusc. I., 8)“, indem er mehrere Personen gegeneinander sprechen liess. Nach wenigen einleitenden Wechselreden nimmt einer der Sprechenden das Wort und setzt in längerem Vortrag, der gewöhnlich ein ganzes Buch umfasst, seine Ansichten auseinander. Im nächsten oder in den nächsten Büchern wird dann diese Ansicht von einem andern philosophischen Standpunkt aus zurückgewiesen. Es war freilich ein Irrtum, wenn diese von der Akademie ausgebildete Methode für die sokratische gehalten wurde. Aber die Akademiker, bes. die neueren waren in demselben befangen, und Cicero adoptirte ihn von denselben (cf. de nat. deor. I., 11 u. Schömanns Anm. zu der Stelle).

Aehnlich verfuhr Cicero auch bei der Abfassung der 2 Bücher de divinatione, in welchem Werk er von der *μαντικὴ τέχνη* (die Uebersetzung davon ist divinatio) handelt, und es wird nun die Frage sein, welche Quellen er zu dieser Schrift benützt hat. Das Ganze hat die Form eines Gesprächs, das Cicero mit seinem Bruder auf dem Tusculanum führte (I., 8). Im ersten Buch verteidigt Quintus die Wahrheit der Mantik und zwar mit Gründen, die er selbst als stoisch bezeichnet, und die weiter unten als solche nachgewiesen werden sollen. Im zweiten Buch ergreift dann Cicero das Wort und bekämpft die Mantik, jedoch mit grosser Schonung, wie es dem Augur Cicero geziemte.

Uebrigens lässt Cicero seinen Bruder Quintus versichern, dass er keine neuen und eigenen Gedanken vortrage, sondern eine antiquissima sententia, die durch die Uebereinstimmung aller Völker bestätigt worden sei (de div. I., 11): nihil, inquit (sc. Quintus), equidem novi, nec quod praeter ceteros ipse sentiam; die beste Bestätigung für die oben aufgestellte Behauptung, dass Cicero im wesentlichen die Gedanken anderer wiedergibt.

Quellenuntersuchung über das erste Buch.

Cicero bezeichnet die Ansichten seines Bruders über Mantik als stoisch, wenn er I., 10 zu ihm sagt: arcem tu quidem Stoicorum defendis, oder II., 8 Stoice Stoicorum sententiam defendisti (cf. II., 100). Die Art und Weise, wie I., 82 die Mantik durch Schlussfolgerungen bewiesen wird, ist als Stoica ratio bezeichnet, und auch I., 118 wird von Quintus eine distinctio, welche die Stoiker machten, adoptirt. Allenthalben stossen wir im ersten Buch auf stoische Ansichten, und es mögen hier nur einige der deutlichsten hervorgehoben werden.

Der Beweis de div. I., 11 (I., 3) für die Wahrheit der Mantik aus dem consensus gentium (wofür übrigens Cicero Tusc. I., 30. de nat. deor. I., 44 consensio sagt) ist ein auch sonst bei den Stoikern beliebter (de nat. deor. II., 6. 7. 12.). und ähnlich bewiesen sie auch das Dasein Gottes und die Naturnotwendigkeit. (Senec. benef. IV., 4. Zeller, Philos. d. Griech. III., 1. p. 148. Anm. 1. 2. Aufl.)

Entsprechend ihrer der Volksreligion im ganzen freundlichen Stellung, rechtfertigten und verteidigten die Stoiker die Mantik. Das geht schon daraus hervor, dass der sogenannte zweite Gründer der Stoa, Chrysipp, zwei Bücher über Mantik schrieb und ausserdem noch eines über Orakel und

[1]) Anm. Die Schrift von Schiche, die ich in keinem Compendium angezeigt fand, wurde mir erst bekannt, als ich den grössten Theil meiner Arbeit beendet hatte. Trotzdem dass ich in den Hauptresultaten mit ihr übereinstimme, glaube ich doch, dass meine Arbeit einen selbständigen Wert neben ihr behält. Zunächst ist nämlich der Gang meiner Beweisführung ein vollständig verschiedener. Wird aber auf so verschiedenem Wege im Ganzen dasselbe Resultat erreicht, so ist das für die Sache höchst wünschenswert. Dann glaube ich die Zahl der Beweisgründe nicht unbedeutend vermehrt zu haben. Zugleich glaube ich aber in mehreren Punkten meine von Schiche abweichende Meinung überzeugend dargelegt und dadurch die Arbeit meines mir leider zu spät bekannt gewordenen Vorgängers verbessert zu haben.

ein anderes über prophetische Träume (I., 6). Wie der Meister, so auch die Schüler: Diogenes der Babylonier schrieb ebenfalls ein Buch über denselben Gegenstand, Antipater zwei Bücher und Posidonius sogar fünf. Einzig Panätius hatte Zweifel, und obgleich ein Schüler des Antipater, sprach er doch seine Bedenken gegen die Mantik aus (I., 6). Auch schon vor Chrysipp war in der stoischen Schule derselbe Gegenstand behandelt worden. Bei einer solchen Fülle von Litteratur konnte Cicero um eine Quelle nicht verlegen sein.

I., 5, 9 wird in echt stoischer Weise aus der Wahrheit der Divination das Dasein der Götter gefolgert und umgekehrt. Cicero selbst hat uns überliefert, wie der stoische Altmeister Chrysipp, dann Diogenes und Antipater diesen Satz logisch begründeten: „Wenn es Götter gibt und sie den Menschen die Zukunft nicht vorher verkünden, so lieben sie entweder die Menschen nicht, oder sie meinen, den Menschen liege Nichts an der Kenntniss der Zukunft, oder sie sind der Meinung, es vertrage sich mit ihrer Würde nicht, den Menschen die Zukunft voraus anzudeuten, oder sie, die Götter selbst, können diese nicht durch Anzeichen andeuten. Aber weder ist es richtig, dass sie uns nicht lieben — sie sind nämlich gütig und dem Menschengeschlechte freundlich gesinnt — noch befinden sie sich in Unkenntniss über ihre eigenen Festsetzungen und Bestimmungen, noch sind wir ohne Interesse für die Zukunft — wir werden nämlich behutsamer werden, wenn wir sie kennen werden, noch halten sie es ihrer Würde für unangemessen — es gibt nämlich nichts Trefflicheres als Güte — noch ist ihnen das Vorauswissen der Zukunft unmöglich. — Also gibt es keine Götter, und sie verkünden die Zukunft nicht voraus. — Es gibt aber Götter, darum geben sie Vorzeichen. Und in der Tat, wenn sie Vorzeichen geben, so geben sie uns auch die Wege an zur Kenntniss der Vorzeichen — sie würden sonst vergebens Vorzeichen geben — und wenn sie die Wege angeben, so gibt es eine Mantik: es gibt also eine Mantik (I., 82. ff).“ Da Cicero selbst diese Beweisführung Chrysipp und den zwei andern genannten Philosophen zuschreibt (I., 84), so kann ihr stoischer Ursprung nicht mehr bezweifelt werden (Sext. Emp. adv. math. IX., 132).

Cicero unterscheidet zwei Arten, die Zukunft zu erschliessen (duo genera divinandi), von denen die eine künstlich erlernt werden konnte (divinatio artificiosa), die zweite aber natürliche Anlage ist (divinatio naturalis). I. 11. 34. Mit artificiosa divinatio gibt aber Cicero nur eine Uebersetzung von *τεχνικὸν* oder *μαντικὴ τέχνη*, und naturalis ist die lateinische Wiedergabe von *ἄτεχνον* oder *ἀδίδακτον* (Plutarch oder besser Porphyr. vita Hom. 212. p. 1238: (*τῆς μαντικῆς*) *τὸ μὲν τεχνικὸν φασιν εἶναι οἱ Στωικοί· οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς καὶ τὸ περὶ σφάγιας καὶ κληδόνας καὶ σύμβολα, ἅπερ συλλήβδην τεχνικὰ προσηγόρευσαν· τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τοντέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς.*

Die künstliche Mantik gründete sich auf Nachdenken und Vermutung, welche sich an die Beobachtung der Erscheinungen anschlossen. Hierher gehörte die Wissenschaft derjenigen, welche aus den Eingeweiden der Opfertiere oder aus auffallenden Erscheinungen in der Luft, z. B. dem Blitze, oder aus dem Fluge der Vögel oder der Bewegung der Gestirne oder dem Loose weissagten (I. 12). cf. Senec. quaest. nat. II., 32, 6: auspicium observantis est. ad eum itaque pertinet, qui in ea direxerit animum. Wenn dann die künstliche Mantik auf die sogenannte *συμπάθεια σήματος* gegründet wurde, so war auch dies vollkommen stoisch (cf. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, p. 27), und ebenso fanden die Weissagungen der Chaldäer oder die Astrologie bei den Stoikern ihre Verteidiger (Senec. quaest. nat. II., 32, 6).

Die natürliche Mantik war eine Gabe der Natur und bestand in einer grossen Sensibilität des Geistes, wodurch er die Zukunft vorausempfand. Die menschliche Seele hatte dazu subjectiv die Möglichkeit vermöge ihrer Gottverwandtschaft: „Die Menschen träumen durch göttliche Einwirkung, quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur (I, 64)“, und in derselben Weise ist auch II., 26 das naturale genus bestimmt: quod animus arriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus. cf. I., 109. Abgesehen davon, dass in der ersten citirten Stelle der Stoiker Posidonius als Gewährsmann des Gedankens ge-

nannt wird, ist es eine sehr bekannte Tatsache, dass die Stoiker die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele sehr entschieden betonten, was nach ihrem System freilich nur eine Verwandtschaft der Einzelseele mit der Weltseele war. cf. Epict. diss. I., 14, 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ ἀὸμια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα* oder Senec. ep. 66, 12: ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa etc.

Objektiv ist die Mantik dadurch möglich, dass omnia repleta sei aeterno sensu et mente divina (I., 110). Diese Auffassung ist im vollen Einklang mit dem pantheistischen Gottesbegriff der Stoiker, wornach die Weltseele oder der allverbreitete Aether und die Gottheit identisch sind; es ist dieselbe Vorstellung wie bei Senec. (cons. ad Helv. 8, 3), wenn er Gott unter anderm auch definirt als divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus.

Die Anlage zur natürlichen Mantik äusserte sich in ekstatischen Zuständen (I., 34), und diese Art von Divination fand man z. B. bei Bakis, dem Kreter Epimenides oder der erythräischen Sibylle. Auch die Orakel wurden aus dieser Quelle abgeleitet. In der Ekstase oder auch im Traume dachte man sich nämlich den Geist des Menschen von den Banden des Körpers befreit, so dass ein Träumender manches sehen konnte, was zu sehen ihn der Körper in wachem Zustande verhinderte (I., 129) So aber, wie man nur Wahres träume, wenn man praeparato animo cum bonis cogitationibus schlafen gehe, so verstehe ein reiner und keuscher Geist, der von den Sinnen nicht gehemmt wird, die Anzeichen der Götter in den Sternen, im Vogelfluge etc. (I., 121). Den castus purusque animus, wie Cicero ihn hier verlangt, schrieben die Stoiker ihrem Ideal des Weisen zu, und dazu stimmt es dann, wenn sie den Weisen als den eigentlichen Seher bezeichneten. Stob. ecl. eth. II., p. 238. Aus demselben Grunde ist es auch echt stoisch, wenn Posidonius lehrte, dass die Sterbenden die Gabe des prophetischen Schauens hätten, da der Geist bei dem Nahen des Todes sich von den Banden des Körpers freimacht (I., 63, 64).

Allerdings sah man einen Grund für die Anzeichen z. B. der Winde und Regen nicht ein, aber deshalb wurde ihre Tatsächlichkeit doch behauptet, und ähnlich verhielt es sich mit den Prophezeiungen aus den Eingeweiden der Opfertiere. Warum sollen wir, tröstete man sich, an der Wahrheit dieser Erscheinungen zweifeln? Gibt es doch auch sonst genug Wunderbares in der Welt (I., 16)! Manche von den Anzeichen sind uns nicht bekannt oder werden nicht recht verstanden. Diese Einwirkung Gottes konnte jedoch bei stoischen Voraussetzungen nicht eine willkürlich in den Lauf der Dinge eingreifende sein, sondern sie ist in der Verkettung der Geschicke so angelegt (series fatorum). cf. I., 118 und Senec. quaest. nat. II., 32, 2.

Weil gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen hervorbringen, so muss man es durch sorgfältige Beobachtung erreichen können, vorherzusagen, was eintreten wird. Wenn aber Cicero den ordo seriesque causarum oder die conligatio causarum omnium als fatum bezeichnet und ausdrücklich hinzufügt, dass fatum die griechische *εἱμαρμένη* sei, so ist nicht blos die Lehre, sondern selbst der Ausdruck stoisch: Diog. L. VII., 149: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος.* (cf. Zeller, Phil., d. Griech. III., 1. p. 144. Anm. 2.).

Stoisch ist die Berufung auf die Geschichte, z. B. auf das dem Krösus erteilte Orakel (I., 37); denn Chrysippus hatte zahllose Orakel (innumerabilia oracula I., 37) der Art gesammelt und nie versäumt, einen gewichtigen Gewährsmann für die Wahrheit seiner Angaben beizubringen (nec ullum sine locuplete auctore atque teste). Dazu passt dann die Verteidigung der Wahrheit delphischer Orakel (I., 37 ff.), und wenn gelegentlich der Erwähnung bedeutsamer Träume bemerkt wird, dass der Stoiker Chrysipp viele Beispiele von solchen Träumen gesammelt habe (I., 39). Auch I., 56 wird erwähnt, dass die Stoiker zwei Träume vorbedeutender Art, nämlich den des Simonides und jenen aus der bekannten Geschichte zweier Freunde in Megara, die sich auch beide im ersten Buche finden, besonders häufig erzählten.

Zu allem dem kommt, dass es hauptsächlich stoische Philosophen sind, die er I., 5 aufzählt,

auf die er sich als Autoritäten beruft, und mit deren Gründen er selbst kämpft. Besonders ist es der sogenannte zweite Stifter der Stoa, der gelehrte und scharfsinnige Vielschreiber Chrysipp, der immer wieder angeführt wird (I., 37. 39. [cf. dazu II., 101] 84. [dazu II., 115. 126. 130. 134. 144]). Fast ebenso häufig tritt Antipater auf, der Lehrer des Panätius (I., 6), meist mit Chrysipp zusammen erwähnt (I., 37. 39. 84. 123 und dazu die oben bei Chrysipp citirten Stellen des zweiten Buches). Als dritter im Bunde gesellt sich dazu Diogenes der Babylonier, der bei jener Philosophengesandtschaft war, welche die Athener 599 a. u. c. nach Rom schickten (I., 84. cf. dazu II., 101). Wichtig ist es ferner, dass der Stoiker Posidonius, der fünf Bücher über Mantik verfasst hatte (I., 6), häufig citirt wird (I., 64. 125. 130. cf. dazu II., 35. 47).

Nach allem diesem ist es doch ziemlich sicher, dass die Quelle des ersten Buches für Cicero das Werk eines Stoikers gewesen ist.

Wenn man nun weiter nach der Beschaffenheit der Quelle der ciceronischen Darstellung frägt, so ist es zunächst unwahrscheinlich, dass Cicero Schriften römischer Autoren zu Grunde gelegt hat. Ueber die philosophische Litteratur der Römer vor ihm hat sich Cicero Tusc. I., 5 ff. derart ausgesprochen, dass kein Leser dieser Stelle noch an lateinische Quellen für Ciceros philosophische Schriften denken wird. Nachdem er nämlich gesagt hat, dass die philosophische Litteratur bei den Römern bis auf seine Zeit darnieder gelegen habe, und dass er beabsichtige, sie jetzt zu heben, fährt er fort: in quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis. Fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id, quod sentit, polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec illustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris. Itaque suos libros ipsi legunt, nec quisquam attingit praeter eos, qui eandem licentiam scribendi sibi permitti volunt. Quare si aliquid oratoriae laudis nostra attulimus industria, multo studiosius philosophiae fontes aperiemus, e quibus etiam illa manabant. Die Quellen aber, aus denen die philosophischen Vorgänger von Cicero schöpften, können nur griechische Autoren sein, und dass nur an griechische Quellen zu denken sei, bestätigt besonders auch de div. I., 5 ff. Cicero gibt hier gleichsam die Geschichte und Litteratur des von ihm behandelten Stoffes. Es ist eine lange Reihe von Philosophen und philosophischen Schriftstellern, die er aufzählt, aber alle sind Griechen, und vergeblich suchen wir einen römischen Namen darunter.[1])

Auf griechische Quellen weist auch die grosse Anzahl von Beispielen aus der griechischen Geschichte und dem griechischen Leben, wie z. B. die koische Aphrodite, der Kopf des Paniskos auf Chios (I., 23), der Böotier Bakis, der Kreter Epimenides (I., 34), die Orakelsprüche von Delphi an die Athener, Lacedämonier, Tegeaten, Argiver, Korinther (I., 37), und so allenthalben in den zwei

[1]) Anm. An dieser Stelle möge auch der Text eine Verbesserung erfahren: de div. I., 5 steht: Xenophanes, unus qui deos esse diceret etc. In diesen wenigen Worten sind zwei Fehler der stärksten Art enthalten: erstens war Xenophanes keineswegs der einzige unter den ältesten Philosophen (ut de antiquissimis loquar), der die Existenz der Gottheit behauptete, und zweitens hat gerade Xenophanes die Vielheit der Götter bestritten und das Wesen Gottes als *ἓν* bestimmt. Dass Cicero aber aus Unwissenheit so falsch geschrieben haben sollte, ist aus doppeltem Grunde unmöglich. Die Schrift de divin. schliesst sich nach Ciceros eigener Angabe an de natura deorum an, und im zweiten Buche dieser Schrift hat er von § 15 an die Ansichten der älteren Philosophen über Gott auseinandergesetzt. Er wusste also sehr gut, dass auch andere unter den ältesten Philosophen die Existenz Gottes oder der Götter behaupteten. Dann aber kannte er die Ansicht des Xenophanes sehr genau, wenn er Acad. prior. II., 118 sagt: Xenophanes (dixit) unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum. Nach dieser durchaus deutlichen Stelle ist daher zu verbessern: Xenophanes, unum qui deum esse diceret. Diese Conjectur ist um so wahrscheinlicher, als der cod. H (Leidensis Heinsianus n. 118) schon deum liest. Cicero stellte aber unum vor den Relativsatz, um es hervorzuheben, weil auf ihm der Nachdruck liegt: *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.* cf. Krische, die theologischen Lehren der griechischen Denker, p. 86 ff.

Büchern de div. Gerade die letzte Stelle spricht sehr für eine griechische Quelle; warum sonst werden von dem delphischen Orakel nur solche Sprüche erwähnt, die an Griechen erteilt wurden, und nicht auch jener, welcher den Römern zur Zeit der Tarquinier gegeben worden sein soll? Oder wenn I., 34 die erythräische Sibylle genannt wird, so ist davon der Schluss auf eine griechische Quelle um so bindender, da Cicero dafür die den Römern bekannte cumanische setzen konnte und dies um so mehr, da beide identificirt wurden. (Schiche, l. l. p. 10). Auf griechische Quelle leitet auch die Anwendung griechischer Worte: *φυσιολογία* I., 90. *μάντεις* I., 95. *δαιμόνιον* I., 122. *εἱμαρμένη* I., 125.

Welcher unter den zahlreichen genannten Griechen war nun aber die Quelle? Zunächst lässt sich sicher beweisen, dass es Chrysippus nicht gewesen ist, obgleich er häufig citirt wird. Die Definition von Mantik nämlich, welche der Darstellung des ersten Buches zu Grunde liegt (I., 9. 1.), ist verschieden von der des Chrisipp, die uns nicht blos aus de div. II., 130, sondern auch aus Stob. ecl. eth. II., p. 122 bekannt ist. Gegen Chrysipp spricht ferner die häufige Erwähnung solcher Philosophen, welche erst nach ihm gelebt und geschrieben haben, wie des Diogenes Babylonius, Antipater, Panätius, Posidonius, Karneades u. a. — Stellen, wie I., 84, 125 sind bei der Art, wie Cicero seine Quellen zu benützen pflegte, undenkbar, wenn eine Schrift des Chrysipp zu Grunde gelegen hätte. — I., 39 wird des Chrysippos Werk über prophetische Träume erwähnt. Wenn aber gleich dazu gesagt ist, mit dieser Traumsammlung habe er dasselbe getan, wie der nach ihm lebende Philosoph Antipater, und wenn dann beide getadelt werden mit der Bemerkung: exemplis grandioribus decuit uti, so wird schwerlich Jemand annehmen, dass Cicero hier des Chrysipp Buch vor sich hatte. Vermutlich stammt der Tadel sammt der Erwähnung der beiden Philosophen, von denen Antipater nach Chrysipp gelebt hat, aus dem Werke eines späteren Philosophen, der Chrysipp benützte, aber diesen Fehler rügen zu müssen glaubte. — Wichtig aber ist vor allem die Erzählung von den zwei Arkadern, die in Megara einkehrten, und von denen dann der eine in der Nacht von seinem habsüchtigen Wirte getödtet wurde. Die Entdeckung dieser That soll dann durch die Erscheinung der Seele des Erschlagenen, welche dem andern keine Ruhe liess, erfolgt sein (I., 57). Dieselbe Erzählung steht bei Suidas s. v. *τιμωροῦντος*, aber mit bedeutenden Abweichungen. Es sind hier nicht zwei Freunde, von denen die Geschichte handelt, und der Entdecker ist ein Einwohner von Megara. Da nun Suidas sagt: *λέγει γοῦν Χρύσιππος*, so ist zunächst kein Grund vorhanden, die Ueberlieferung des Cicero als die authentische, von Chrysipp selbst herrührende zu bezeichnen. Cicero gibt an dieser Stelle keinen Gewährsmann an. Darum ist klar, dass Chrysipp nicht die Quelle für Cicero gewesen sein kann. Warum übrigens diese Geschichte sich so verändert findet, erklärt sich aus Cicero: illa duo somnia, quae creberrume commemorantur a Stoicis. Die Veränderung rührt vermutlich davon her, dass diese Anekdote von einem Philosophen zum andern wanderte und „durch der Hände lange Kette“ sich umgewandelt hat.[1])

[1]) Anm. Schiche wollte aus Diog. L. VII., 149 (καὶ αὐτὴν (sc. *μαντικήν*) *καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις, ὥς φησι . . . καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ μαντικῆς*) beweisen, dass Chrysipp nicht benützt gewesen sein könne. Wenn Chrysipp im zweiten Buch seines Werkes über *μαντικὴ ἔντεχνος* gehandelt habe, so müsse er im ersten Buch die *ἄτεχνος μαντική* dargestellt haben. Im ersten Buch de divin. sei aber die umgekehrte Reihenfolge inne gehalten. Das ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Denn wenn auch im ersten Theile des Buches Manches von der artificiosa divinatio gesagt ist, eine ausführliche Darstellung der Arten der *ἔντεχνος μαντική* findet sich auch im zweiten Theil des Buches von cap. 33 an. Wenn z. B. I., 35—37 von der artificiosa divinatio die Rede ist, so ist zu beachten, dass Cicero hier Beispiele aus der römischen Geschichte anführt, und gleich darauf (§ 37) sagt er wieder: ut de naturali divinatione dicam und spricht von Orakeln und § 39 von Träumen; Orakel wie Träume gehören aber zur naturalis divinatio. An der Stelle, wo die römischen Beispiele angegeben sind, ist Cicero wahrscheinlich von seiner Quelle abgeschweift und kehrt mit ut de naturali divinatione dicam wieder zu derselben zurück. — Daraus ergibt sich aber auch, dass Schiches Hypothese (l. l. p. 20) vermutlich unrichtig ist, wenn er sagt: redit deinde Cicero ad explicanda artificiosa divinandi genera (§ 72—81). Mirari debemus, quod haec a Cicerone hoc demum loco proponuntur, non ubi Graecam de divinatione artificiosa disputationem, quamquam brevissime, excerpit (§ 35—37). Id omnino tum non erat faciendum, si ei in animo fuit, copiosius de artificiosa divinatione disserere. Neque tamen latet

Wenn aber nicht Chrysipp, wer mag die Quelle gewesen sein unter den oben angeführten Philosophen? Einen Wink zur Auffindung der Quelle mag I., 72 geben, wo vom artificiosum genus divinandi die Rede ist, in quo haruspices, augures coniectoresque numerantur. Haec improbantur a Peripateticis, a Stoicis defenduntur. Es ist nun nicht wahrscheinlich, dass die älteren Stoiker viel von der Wissenschaft der römischen haruspices und augures wussten, und selbst diesen unwahrscheinlichen Fall angenommen, ist es noch weniger wahrscheinlich, dass sie dieselben verteidigten. Trotzdem wird dies ausdrücklich von den Stoikern ausgesagt und geschieht auch tatsächlich im ersten Buch (I., 30 seq.).

Ausserdem ist I., 23 die Ansicht des Karneades, wornach manche Orakel durch Zufall eingetroffen sind (cf. II., 115), zurückgewiesen. Auch I., 62 ist Karneades geringschätzig behandelt und unter die minuti philosophi gerechnet. Karneades aber lebte ungefähr 214—129 a. C., und der Stoiker, welcher die Quelle gewesen ist, muss nach diesem gelebt haben, somit ein jüngerer Vertreter der Schule gewesen sein.

Von den jüngeren Stoikern, die auch litterarisch tätig waren, kann Panätius, den Cicero für seine Bücher de officiis ausgeschrieben hat, nicht in Betracht kommen, da er die Wahrheit der Mantik wenn auch nicht unbedingt verwarf, so doch bezweifelte: de div. I., 6: sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidonii doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius. nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit. Quod illi in aliqua re invitissumis Stoicis Stoico facere licuit, id nos ut in reliquis rebus faciamus, a Stoicis non concedetur? praesertim cum id, de quo Panaetio non liquet, reliquis eiusdem disciplinae solis luce videatur clarius (cf. I., 12). Damit stimmt überein Acad. prior II., 107: cum Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat, quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse haruspicum responsa, auspicia, oracula, somnia, vaticinationes, seque ab adsensu sustineat: quod is potest facere vel de eis rebus, quas illi, a quibus ipse didicit, certas habuerint etc. Dieser vorsichtige Zweifel, der zur entschiedenen Verwerfung der Mantik nicht den Mut hatte, ist charakteristisch für den gewandten Freund des jüngeren Scipio und Lälius (de fin. IV., 23. Tusc. disp. I., 81). Was seine eigentliche Meinung war, zeigte sich bei der Verwerfung der astrologischen Weissagung, der das römische Staatswesen nicht seinen Schutz lieh. Darum ist auch sein Urteil hierüber rückhaltlos: Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit etc. (II., 88. 98). Im ersten Buch de div. (2. 91. 93) werden aber die praedicta der astrologi, die gleichbedeutend sind mit Chaldaei, verteidigt; darum kann Panätius unbedingt die Quelle nicht gewesen sein.

Unter den jüngeren Stoikern hat sodann noch Diogenes Babylonius, der eigentlich Diogenes von Seleucia heissen müsste, ein Buch *περὶ μαντικῆς* herausgegeben: quem (sc. Chrysippum) subsequens unum librum de divinatione Babylonius Diogenes edidit (I., 6), und I., 83 wird sogar ein Beweis von ihm für die Mantik angeführt, den er freilich mit Chrysipp und Antipater und wahrscheinlich noch manchen anderen Stoikern gemeinsam hatte. Aber dennoch kann er nach de div. II., 90 nicht die Quelle für das erste Buch gewesen sein: quibus (sc. Chaldaeis) etiam Diogenes Stoicus concedit aliquid, ut praedicere possint dumtaxat, quali quisque natura et ad quam quisque maxime rem

causa iteratae tractationis. Apparet enim Ciceronem, cum opus continuaret, sensisse festinationi illi, quacum superiore loco in descriptione divinationis artificiosae versatus est, non convenire copiam verbosam in somniis defendendis adhibitam etc. Sollte die Annahme nicht wahrscheinlicher sein, dass § 35—37 eine Abschweifung ist, und dass der viel umfangreichere Abschnitt § 72—81 nicht ein Nachtrag, sondern die eigentliche Darstellung der Sache ist? Cicero kannte jedenfalls das ganze Werk, das er seiner Schrift zu Grunde legte, bevor er an die Arbeit im Einzelnen ging, und so ist jene Anticipation § 35—37 recht gut möglich. Schiches Erklärung geht aus dem schon zurückgewiesenen Irrtum hervor, dass in Ciceros Quellenschrift die artificiosa divinatio vor der naturalis behandelt gewesen sei. Es ist jedenfalls einfacher und natürlicher, zuerst die naturalis und dann die artificiosa div. abzuhandeln. Freilich hat Cicero diese Anordnung des Stoffes nicht sehr scharf durchgeführt. Trotzdem aber kann man behaupten, die genauere Durchführung der artif. div. folgt der Darstellung der natur. divin.

aptus futurus sit. Von einer solchen Einschränkung der Wahrheit der chaldäischen Weissagungen und Nativitätsstellung findet sich aber im ersten Buche Nichts. Im Gegenteil, wo von ihnen die Rede ist (I., 2. 37. 91. 92), findet sich keine Andeutung, dass nur unter der oben angeführten Beschränkung den astrologischen Aussprüchen Glauben beizumessen sei. Darum aber kann auch Diogenes Babylonius nicht Quelle gewesen sein.

Auch des Diogenes Schüler Antipater aus Tarsus schrieb zwei Bücher *περὶ μαντικῆς* (de div. I., 6). In denselben hat er besonders viele Träume gesammelt: atque horum somniorum et talium plenus est Chrysippi liber, plenus Antipatri (II., 144), und jene Beweisführung für die Wahrheit der Divination (I., 82) gehört ausser Chrysipp und Diogenes auch ihm an. Doch wissen wir von seinen Büchern wenig Genaues. Auch hebt Cicero nichts ihm speciell Eigentümliches hervor, und wenn wir I., 123 lesen: permulta conlecta sunt ab Antipatro, quae mirabiliter a Socrate divinata sunt: quae praetermittam; tibi enim nota sunt, mihi ad commemorandum non necessaria, so spricht diese Stelle nicht dafür, dass Cicero ihn als Quelle seinem ersten Buch zu Grunde gelegt hat.

So bleibt schliesslich nur noch einer von den jüngern Stoikern übrig, nämlich Posidonius, mit welchem Cicero in Verbindung stand (ad Attic. 2, 1, 2). Er scheint mit besonderer Vorliebe seine Studien der Mantik gewidmet zu haben; denn er hatte volle fünf Bücher über dieselbe geschrieben, die Cicero kennt und anführt (I., 6).

Auf Posidonius führt vor allem die Definition von Mantik, welche I., 9 gegeben wird: de divinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio. Dies ist nur eine vorsichtigere Fassung der zu Anfang des Buches gegebenen (I., 1), wo divinatio erklärt wird als praesensio und scientia rerum futurarum. Diese Definition ist verschieden von der, welche der Stoiker Chrysipp aufgestellt hat (II., 130. Stob. ecl. eth. II., 6, p. 122).

Aus de div. I., 125 wissen wir aber, dass Posidonius die Mantik vom Begriffe der *εἱμαρμένη* so ableitete, wie dies obige Definition in kurzgefasstem Ausdruck tut.

Zu Anfang des ersten Buches (§ 5 ff.) findet sich ein kurzer Ueberblick über die Geschichte der wissenschaftlichen Behandlung der Mantik. Es werden die Philosophen aufgezählt, welche sich mit dieser Frage beschäftigt haben. Dieser Umstand stimmt sehr gut zur Autorschaft des Posidonius, der ein ausgeprägtes gelehrtes Interesse hatte und auch auf anderen Gebieten des Wissens die Geschichte der wissenschaftlichen Fragen verfolgt hat (cf. Scheppig, de Posidonio, Hall. Diss. p. 40).

Cicero sagt de div. I., 125: quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda. Auf dreifache Art führte also Posidonius den Beweis für die Wahrheit der Mantik. Aber trifft das nicht zusammen mit Ciceros Beweisführung? Den Beweis a deo führte Cicero in der Tat I., 82 (cf. II., 101): si sunt di neque ante declarant hominibus, quae futura sint, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existimant nihil interesse hominum scire, quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus, quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt etc. Im zweiten Buch (§ 41), wo Cicero diesen Beweis bekämpft, hat er ihn selbst kurz so zusammengefasst: si di sunt, est divinatio; sunt autem di: est ergo divinatio (cf. I., 10).

Dann begründete Posidonius die Mantik a fato ausgehend. Auch dies lesen wir bei Cicero I., 125: fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri. Fatum autem id appello, quod Graeci *εἱμαρμένην*, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat etc. Zum Ueberfluss ist an dieser Stelle noch bemerkt, dass diese Argumentation von Posidonius herrührt.

Drittens begründete Posidonius die Mantik vom Begriff der Natur ausgehend, und auch diese Schlussfolgerung findet sich bei Cicero de div. I., 129: a natura autem alia quaedam ratio est, quae docet, quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus, quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis etc. Schon früher (I., 64) begegnet uns diese Beweisführung, und auch an dieser Stelle ist Posidonius als Gewährsmann genannt: sed tribus modis censet (sc. Posidonius) deorum

appulsu homines somniare: uno, quod praevideat ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertia quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur. Noch mehr als der Schlafende war der Sterbende frei von den Banden des Körpers. Darum war Posidonius der Ansicht, dass Sterbende mantische Verkündigungen zu geben im Stande seien: divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse, qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset (I., 64). Dasselbe aber beweist auch eine Erzählung vom Inder Kallanus, die ausführlich I., 47 gegeben ist, und auf die sich Cicero dann I., 64 zurückberuft. — Dass aber auch die mente permoti, wie es in der angezogenen Stelle heisst, zur Mantik besonders geeignet seien, auch diese Ansicht des Posidonius ist de div. I., 65 etc. dargetan und zwar durch ein Citat aus einem Dichter, nach dessen Anführung Cicero sagt: illud, quod volumus, expressum est, ut vaticinari furor vera soleat.

I., 118 findet sich eine philosophische Rechtfertigung der Weissagnug aus den Eingeweiden der Opfertiere, die darin gipfelt: nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo: et tum, ipsum cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit etc. Jeder bemerkt, dass die vis quaedam sentiens etc. die göttliche Kraft ist, von welcher nach Ansicht der Stoiker die ganze Welt erfüllt ist. Dass aber dies geradezu eine Argumentation von Posidonius war, die er mit Chrysipp und Antipater teilte, wird ausdrücklich II., 35 bezeugt: pudet me (sc. Ciceronem) non tui (sc. Quinti fratris) quidem, cuius etiam memoriam admiror, sed Chrysippi, Antipatri, Posidonii, qui idem istuc quidem dicunt, quod est dictum a te, ad hostiam deligendam esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit.

In der Stelle I., 16 ist in ventorum et imbrium signa eine Anspielung auf die Wissenschaft der prognostica enthalten, die es sich zur Aufgabe setzte, aus den Anzeichen der Temperatur die kommenden Erscheinungen in der Natur und dann überhaupt zu erschliessen. Aber auch damit sind wir auf ein Gebiet gewiesen, dem Posidonius sein Nachdenken gewidmet hat: atque hanc quidem rationem naturae difficile est fortasse traducere ad id genus divinationis, quod ex arte profectum dicimus, sed tamen id quoque rimatur quantum potest Posidonius. Esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum etc. (I., 130). Dazu vergleiche (besonders auch zu I., 16) noch II, 47: et eo quidem loco et prognostica nostra pronuntiabas et genera herbarum, scammoniam aristolochiamque radicem, quarum causam ignorares, vim et effectum videres. Dissimile totum. Nam et prognosticorum causas persecuti sunt et Boethus Stoicus, qui est a te nominatus, et noster etiam Posidonius.

Posidonius aber gehörte zu jenen späteren dogmatischen Philosophen, auf welche der Einwurf der Skepsis Eindruck gemacht hatte, dass die verschiedenen Philosophen uneins seien und man deshalb nicht wissen könne, was Wahrheit sei. Er suchte darum dasjenige, was den verschiedenen Systemen gemeinsam war, zu betonen und gehört aus diesen und andern Gründen, wie auch sein Lehrer Panätius, zu den Bewunderern Platos: *καίτοι καὶ τοῦ Πλάτωνος θαυμαστῶς γράψαντος, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἐπισημαίνεται θαυμάζων τὸν ἄνδρα καὶ θεῖον ἀποκαλεῖ κτλ.* (Galen. Hipp. et Plat. IV., 421, ed. Müller).

Hirzel (l. l. p. 230) hat gezeigt, zu welchen gewaltsamen Mitteln der Exegese und Kritik Panätius und vermutlich auch sein Schüler Posidonius gegriffen haben, um in Uebereinstimmung mit dem „göttlichen Philosophen“ zu bleiben. Dazu passt es aber, dass im ersten Buche de div. Plato sehr häufig citirt ist: I., 68 wird die bekannte Geschichte aus Platos Jugend, dass sich Bienen auf seine Lippen setzten, zum Erweis für die Wahrheit der Mantik verwertet. I., 52 wird aus Platos Krito (p. 44) ein Traum des Sokrates erwähnt. I., 60 wird aus Platos Politeia (IX., 1. p. 571) sogar eine ganze Stelle übersetzt. I., 1 wird Platos Ableitung des Wortes *μαντική* von *μανία* angeführt. I., 80 ist Plato zweimal citirt und zwar einmal mit seinem Phädrus. Besonders bezeichnend für die hohe

Verehrung, welche die Quelle Ciceros für Plato hegte, ist I., 62: hunc (sc. Epicurum) ergo antepones Platoni et Socrati? qui ut rationem non redderent, auctoritate tamen hos minutos philosophos vincerent. (cf. übrigens Tusc. I., 49). Plato und Sokrates brauchen also keine Gründe für ihre Ansicht zu geben, ihr Name und Ansehen allein genügt schon, Philosophen von Epikurs Schlag zu widerlegen. Das ist eine Vorstellung von Plato, aus der heraus man begreift, wie Posidonius ihn „göttlich" nennen konnte.

Die Verehrung für Plato konnte nicht ohne Einfluss bleiben auf die Art, wie man seine Schüler beurteilte; es ist darum nicht bedeutungslos, dass Heraclides Ponticus, ein Schüler Platos (cf. Krische, l. l. p. 324 ff.) zweimal im ersten Buche genannt ist (I., 46. 130).

Zu dieser hohen Achtung vor Plato stimmt es, wenn Posidonius nach Galenus (Hipp. et Plat. IV., 7. p. 425. V., 6. p. 478) auch auf seine Einigkeit mit Pythagoras Wert legte, und auch diesen finden wir citirt, nicht blos I., 112, sondern auch I., 5: cumque huic rei (sc. divinationi) magnam auctoritatem Pythagoras iam ante tribuisset, qui etiam ipse augur vellet esse etc. (cf. auch noch I., 87).

Posidonius hatte mehr naturwissenschaftliches Interesse als die meisten Stoiker, und dies brachte ihn der peripatetischen Schule und ihrem Stifter näher. Er hatte in seiner Art der Forschung einige Aehnlichkeit mit diesen und muss sich deshalb von den jüngeren Stoikern tadeln lassen: *πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ* (sc. *Ποσειδωνίῳ*) *καὶ τὸ ἀριστοτελίζον ὅπερ ἐκκλίνουσιν οἱ ἡμέτεροι* (sc. *οἱ Στωικοί*) *διὰ τὴν ἐπίκρυψιν τῶν αἰτιῶν* (Strabo II., 3, 8, p. 104). Daraus erklärt es sich, dass in einem Buch mit stoischem Inhalt Aristoteles citirt werden kann als ein vir singulari ingenio et paene divino (I., 53). — Des Posid. Neigung zur Gelehrsamkeit zog ihn selbst zu dem gelehrten Demokrit hin, gegen den die älteren Stoiker, wie es scheint, nur Widerwillen empfunden hatten (Zeller, Philos. d. Griech. III., a. p. 514 ff.). Daraus erklärt es sich, wie hier der Stifter des Atomismus ein gravis auctor (I., 5) heissen und als Autorität neben Plato gestellt werden kann (I., 80). Auch I., 131 ist er nochmals erwähnt.

Wenn I., 12 gesagt ist: quare omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panätius requirens etc., so erklärt sich auch diese Stelle gut bei der Annahme, dass Posidonius die Quelle gewesen. Panätius war der Lehrer des Posidonius, mit dem er, die Mantik ausgenommen, offenbar in vielen Punkten übereinstimmte. Karneades aber zu erwähnen, hatte Posidonius um so mehr Veranlassung, als auch er trotz seines differirenden Systems sich dem Einfluss des grossen Skeptikers nicht hatte entziehen können, wie Hirzel (l. l. p. 239 ff.) wahrscheinlich gemacht hat. Dazu passt dann, dass I., 23 nochmals gegen Karneades polemisirt wird. Die Kraft dieses Arguments wird dadurch noch verstärkt, dass Scheppig (l. l. p. 32 ff.) gezeigt hat, dass auch an einer andern Stelle Posidonius von Klitomachus, dem Ueberlieferer der Ansichten des Karneades, abhängig war (cf. Müller, fragm. hist. III., Posid. rel. frgm. 13).

Cicero konnte zwei Schriften des Posidonius benützen; denn dass sowol in seiner Schrift *περὶ μαντικῆς* als auch in seinem *φυσικὸς λόγος* Fragen der Mantik behandelt waren, geht aus Diog. L. VII., 149 mit Sicherheit hervor: *καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνονται διά τινας ἐκβάσεις, ὥς φησι . . . . Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ περὶ μαντικῆς.* Die Theologie und Mantik waren ja nach stoischer Ansicht ein Teil der Physik (Zeller, l. l. III., a. p. 53). Da aber Cicero nur das Werk über Mantik in fünf Büchern erwähnt (I., 6), so scheint er blos dieses benützt zu haben, wenn es gleich nicht wahrscheinlich ist, was Schiche (l. l. p. 5) vermutet, dass er den Inhalt des andern Werkes seines befreundeten Posidonius nicht gekannt hat.

Aber nicht blos durch den Inhalt, sondern auch durch die Art und Weise des Gedankenvortrags scheint sich Posidonius dem Cicero als Quelle empfohlen zu haben. Tusc. II., 26 erklärt Cicero, dass er seine philosophischen Ansichten gerne so vortrage, wie der Philosoph Philo, der poetische Stellen zwischen die abstracten Gedanken einzumischen pflege: Philo noster et lecta poemata et loco adiungebat. Itaque postquam adamavi hanc quasi scnilem declamationem,

studiose equidem utor nostris poetis; sed sicubi illi defecerunt, verti multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio. Es war dies eine mehr populäre Art philosophischer Schriftstellerei, die aber doch noch wissenschaftlichen Ernst besass. Aehnlich scheint aber Posidonius geschrieben zu haben. Wenigstens hatte er in seiner Schrift *περὶ παθῶν* diese Form der Darstellung gewählt. Galen. de plac. Hipp. et Plat. p. 399 heisst es nach einer Deduction des Posid.: *ἐξεξῆς δὲ τούτων Ποσειδώνιος ῥήσεις τε ποιητικὰς παρατίθεται καὶ ἱστορίας παλαιῶν πράξεων μαρτυρούσας οἷς λέγει.* Auch aus einer andern Stelle bei Galen (p. 502) ersehen wir, dass dies die Methode Posidons war, zuerst den abstracten Beweis zu geben und ihn dann erst zu veranschaulichen (Krische, die theol. Lehren d. griech. Denker p. 481). Das ist aber im wesentlichen auch das Verfahren Ciceros im ersten Buch de divin.[1])

Nach allem diesem scheint es höchst wahrscheinlich (und über Wahrscheinlichkeit wird man hier wie in vielen anderen wissenschaftlichen Fragen schwerlich je hinauskommen), dass des Posidonius fünf Bücher *περὶ μαντικῆς* die Quelle gewesen sind, aus der das erste Buch de divinatione von Cicero seinem hauptsächlichsten Inhalte nach geschöpft ist.

Wenn aber auch manche andere Stoiker im ersten Buch de div. erwähnt werden, so erklärt sich dies teilweise daraus, dass ein Schriftsteller wie Cicero, der einen manchfachen philosophischen

[1]) Anm. Weil dies nachgewiesenermassen die Art des Posidonius war, kann ich auch der Hypothese von Schiche (l. l. p. 19. 21. 36) nicht beistimmen, wenn er meint, dass manche von den Beispielen des ersten Buches von Cicero aus seiner Quelle für das zweite Buch, nämlich einer Schrift des Klitomachus, genommen worden seien. Posidonius als ein gelehrter Mann, der viele Vorarbeiter hatte, war gewiss so reich an Beispielen, dass Cicero bei ihm nicht in Verlegenheit kam. wenn er historische und aus dem Leben gegriffene Exempel brauchte. Sicherlich war ein grosser Teil der fünf Bücher über Mantik mit solchen ausgefüllt. So soll z. B. I., 56. 57 (die Träume des Simonides und des Megarikers) aus Klitomachus entlehnt sein wegen des Satzes: illa duo somnia, quae creberrume commemorantur a Stoicis, und dann, weil sie nicht in den Zusammenhang passten. Dagegen ist aber zu sagen: wenn diese Träume sehr häufig von den Stoikern erwähnt wurden, warum sollen sie nicht auch von dem Stoiker Posidonius erwähnt worden sein? Und warum sollte das ein Stoiker nicht sagen dürfen, dass seine philosophischen Gesinnungsgenossen gerade diese Geschichte besonders häufig erzählten? Ausserdem aber passen diese zwei Träume recht gut an ihre Stelle; I., 52 lesen wir: sed veniamus nunc, si placet, ad somnia philosophorum, d. h. Träumen, welche die Philosophen anführen, um ihre Behauptungen zu beweisen, wie die Fortsetzung zeigt. — Ferner soll I., 78 (die zwei Anekdoten von Midas und Plato) aus Klitomachus entnommen sein wegen des einleitenden Satzes: fiunt certe divinationum conjecturae a peritis. Dass die periti in den beiden Fällen von Midas und Plato die Weissagung gegeben hätten, sei nicht gesagt. Aber man sehe die Stelle nach und achte darauf, ob das a peritis sich nicht von selbst aus dem Zusammenhang zu praedictum est und responsum est ergibt. Dieser Irrtum Schiches entstand aber durch eine falsche Auffassung von fiunt certe divinationum conjecturae a peritis. Schiche meint nämlich, damit solle zu den I., 72 genannten zwei Arten der artificiosa divinatio eine dritte hinzugefügt werden. Das ist aber nicht der Fall; Cicero will nur sagen, dass zur artificiosa divinatio eine peritia gehöre. Sie war eine *τέχνη* und musste erlernt werden im Gegensatz zur naturalis divinatio, die Naturanlage war. — Auch die Beispiele I., 74—76 sollen aus Klitomachus entnommen sein, weil diese portenta Thebana in Xenophons Hellenika als künstliche Erfindungen der thebanischen Behörde bezeichnet werden und Xenophon bei den Stoikern in hohem Ansehen gestanden habe. Wird aber letzterer Einwand beseitigt, wenn man annimmt, dass sie aus Klitomachus geschöpft sind? Es wird später bei der Quellenuntersuchung des zweiten Buches gezeigt werden, dass Karneades, dessen Ansichten Klitomachus aufzeichnete, seine Ansichten meist vortrug im Anschluss an Schriften des Chrysipp, indem er diesen widerlegte und aus diesem den Stoff entnahm. Wenn also diese Angaben von den portenta Thebana in der Schrift des Klitomachus gestanden haben, so ist gerade dann die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass sie aus einem Stoiker, nämlich Chrysipp stammen. Aber mussten denn die Stoiker, wenn sie Xenophon hoch schätzten, ihm überall sclavisch Glauben schenken? Selbst aber, wenn sie dies getan hätten, mussten sie in diesem Falle es nicht; denn Xenophon sagt: *οἱ μὲν δή τινες λέγουσιν.* Also einige sagten es. Wie er selbst darüber denkt, sagt Xenophon nicht. — Dass die Beispiele in beiden Büchern de div. manchfach übereinstimmen, obgleich sie aus verschiedenen Quellen geflossen sind, erklärt sich ohne diese künstliche Hypothese einfacher daraus, dass Posidonius als ein Stoiker seinen Stoff teilweise aus seinen Vorgängern entnahm, und dass Karneades in seinem Stoffe sehr von Chrysipp abhängig war.

Unterricht genossen und selbst Studien auf diesem Gebiete gemacht hatte (wenn sie auch mehr in die Breite als in die Tiefe gingen), Manches aus dem Schatze seines guten Gedächtnisses mitteilen mochte: nos (sc. Cicero) autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus et, cum minime videbamur, tum maxime philosophabamur, quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi, Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus (de nat. deor. I., 6. Tusc. II., 9. Brut. 89, 306).

Besonders aber ist zu beachten, dass das Citiren eines Schriftstellers keineswegs beweist, dass Cicero denselben auch selbst gelesen hat. Er citirt diese Philosophen, weil sie seine Quelle citirt hatte. Wenn Posidonius für seine Bücher *περὶ μαντικῆς* die oben angeführten Vorgänger hatte, so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass er sie in seinem Werke auch stark benützt, wenn nicht sogar teilweise ausgeschrieben hat. Das Altertum hatte nicht die peinlich strengen Begriffe der modernen Zeit von geistigem und litterarischem Eigentum, und fast naiv schrieb der Nachfolger seine Vorgänger ab, ohne dass ihm dies sehr verargt wurde. Wir haben aber keine Angaben, dass Posidonius eine Ausnahme von dieser Regel gemacht hätte.

Nun will aber Schiche (l. l. p. 22 ff. und 37 ff.) beweisen, die Argumentation I., 82 ff. sei nicht aus Posidonius, sondern aus Panätius entliehen. Nachdem nämlich zu Anfang des § 82 ff. von der Divination gesagt ist: quam quidem esse re vera hac Stoicorum ratione concluditur, wird am Schlusse des Beweises (I., 84) fortgefahren: hac ratione et Chrysippus et Diogenes et Antipater utitur, und II., 101 ff., wo dieselbe Argumentation wiederholt wird, um sie nämlich zu widerlegen, heisst es ebenfalls: dixisti enim et Chrysippum et Diogenem et Antipatrum concludere hoc modo etc. Wenn Posidonius diese Ansicht seiner drei stoischen Vorgänger geteilt hätte, so musste er hier nach Schiches Meinung ebenfalls genannt sein; ein so wichtiger und so bekannter Philosoph wie Posidonius hätte nicht übergangen werden dürfen, und denique si Tullius conclusionis illius testes apud Posidonium invenisset appellatos iis assentientem, magnopere esset mirandum, e philosophorum secta unum sententias ab ipso quoque defensas ad philosophos antecedentes ante ipsum eadem placita amplexos referre cum cura tam minuta tamque sollicita, quam Posidonium id fecisse accipiendum esset — id quod ab usu cum recentiorum tum veterum philosophorum omnino abhorret etc. (l. l. p. 22). So scheinbar alles dies klingt, so kann doch die Unrichtigkeit dieser Behauptungen nachgewiesen werden. Wenn nämlich im zweiten Buche des Posidonius Name fehlt, so erklärt sich dies einfach, wie im zweiten Teil der Entwickelung gezeigt werden wird, daraus, dass die Quelle des zweiten Buches eine Schrift des Klitomachus gewesen ist. Dieser aber lebte im zweiten Jahrhundert a. C. und starb nicht vor 110, wahrscheinlich aber bald nachher, da er um diese Zeit schon hoch betagt gewesen sein muss (Zeller, l. l. p. 478. Anm.). Posidonius aber gehörte mit seiner gelehrten Tätigkeit überwiegend in das letzte Jahrh. vor Chr., und seine Geburt wird seit Bake auf 135 a. C. gewöhnlich festgesetzt (Zeller, l. l. p. 509. Anm. 5). In einer Schrift des Klitomachus konnte also kaum schon Posidonius bekämpft sein. Wenn er aber an der Stelle im ersten Buche nicht genannt ist, so kann daraus keineswegs gefolgert werden, dass der betreffende Abschnitt nicht aus einer seiner Schriften entlehnt ist. Dass Cicero seine eigentlichen Quellen nicht oft zu nennen pflegt, ist bekannt und aus naheliegenden Gründen begreiflich. Wenn Cicero die drei genannten Philosophen bei Posidonius citirt fand und dieser sich ihnen einfach anschloss, so war es für ihn in der Tat überflüssig, hier noch des Posidonius Namen hinzuzufügen. Der Syllogismus war von dem Logiker Chrysipp und seinen zwei Nachfolgern Diogenes und Antipater so scharf formulirt worden, dass Nichts mehr hinzuzufügen war. Wozu also noch Namen von solchen häufen, welche diesen Schluss ohne Veränderung annahmen? Dass es aber unrichtig ist, wenn man annimmt, spätere Philosophen hätten ihre Vorgänger nicht citirt, denen sie ihre Gedanken entlehnten, hat sich im Laufe der obigen Beweisführung gezeigt. Wie viele Ansichten früherer Philosophen sind mit Nennung der Namen derselben angeführt! Vor allem aber ist folgender Punkt übersehen: I., 82 wird aus dem Begriffe Gottes oder der Götter, aus ihrer Güte etc. die Mantik bewiesen. Nach I., 125: quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda hat Posidonius in seiner Schrift diesen Weg des Beweises gewählt. Die Wendung de quo satis dictum est kann aber nur auf die oben angeführte Stelle gehen. Nirgends sonst findet sich im vorhergehenden Teile des ersten Buches eine solche Ableitung der Mantik aus dem Begriffe Gottes. Darum scheint mir für diesen Teil des ersten Buches die Entlehnung aus dem Werke des Posidonius ganz besonders deutlich bewiesen zu sein.

Anhangsweise möge noch für einige kleinere Abschnitte des ersten Buches hier die Quelle nachgewiesen werden. An mehreren Stellen dieses Buches nämlich führt Cicero geschichtliche Belege an, bei denen er sich auf Coelius beruft: so I., 48. 49. 55. 56. (77). 78. Es ist dies der Historiker L. Coelius Antipater, von dem Cicero de or. II., 12, 54 nach der Erwähnung von Cato, Pictor und Piso sagt: paullulum se erexit et addidit historiae maiorem sonum vocis vir optimus, Crassi familiaris, Antipater. Er lebte in der Gracchenzeit, wie I., 56 beweist, und schrieb ein bellum Punicum (or. 69, 230), welches nach den oben angeführten Citaten der zweite punische Krieg war. Wenn I., 55. 56 nicht in die Zeit dieses Krieges fallen, so konnten sie gelegentliche Bemerkungen sein. Beide letzteren Stellen behandeln nämlich Prodigien, und für deren Erwähnung hatte Antipater ein grosses Interesse (Wölfflin, Antioch. v. Syrakus und Coelius Antipater, p. 75 ff.). Aus diesem Grunde musste Coelius ein sehr bequemes Buch bei der Abfassung von de div. sein; auch de nat. deor. II., 8 hat Cicero ihn benützt, und Hirzel (l. l. p. 225) vermutet, dass er auch noch andere Prodigien aus ihm entlehnt habe.

Doch ist es nicht wahrscheinlich, dass Cicero das Werk des Coelius selbst benützt hat. Bei seiner raschen Art zu arbeiten kam es ihm gewiss sehr erwünscht, dass M. Junius Brutus, der gelehrte Mörder Caesars, ebenso wie aus dem Geschichtswerk des Fannius (ad Attic. XII., 5, 3), auch aus dem des Coelius einen Auszug gemacht hatte (ad Attic. XIII., 8). Diesen Auszug liess sich Cicero im Juni oder Juli 709 aus Rom von Atticus schicken, also in einer Zeit, wo er de natura deorum und bald nachher de divinatione verfasste. Gleichzeitig mit dieser epitome Coelianorum bestellte er sich auch des Panätius Schrift *περὶ προνοίας*, von der später gezeigt werden soll, dass sie für einen Abschnitt des zweiten Buches Quelle war. Es ist darum kein zu kühner Schluss, dass nicht des Coelius Buch selbst, sondern der von Brutus gemachte Auszug die Quelle gewesen ist. Dieser Auszug hat aber die dem Coelius eigentümliche archaische Färbung der Sprache nicht verwischt, indem in den aus Coelius entlehnten Partien Archaismen sich finden, die sonst Cicero fremd sind, wie Wölfflin (l. l. p. 26) gezeigt hat. Ausserdem hat Cicero vermutlich noch den Historiker Philistus benützt, aus dem er I., 39 und 73 entlehnt hat. Dass er ihn an diesen zwei Sellen dreimal citirt, würde noch nicht genügen, um die Annahme wahrscheinlich zu machen, dass er ihn selbst benützt hat. Da er ihn aber nach ad Quint. fratr. II., 13 selbst gelesen zu haben scheint, so dürfte hier eine unmittelbare Benützung der citirten Quelle wahrscheinlich sein (Schiche l. l. p. 15).

Quellenuntersuchung über das zweite Buch de divinatione.

Im zweiten Buch de div. wird die stoische Verteidigung der Mantik, wie sie das erste Buch enthält, zurückgewiesen und zwar von Cicero selbst. Damit ist auch schon ein Fingerzeig gegeben, welcher Art die Quelle war, die er bei der Abfassung des zweiten Buches benützt hat. Wenn gleich nämlich Cicero in den ethischen Fragen zumeist die Ansichten der Stoiker billigte, wie er z. B. für die Bücher de officiis eine Schrift des Stoikers Panätius zu Grunde legte (de off. II., 60), so rechnete er sich doch sonst zur neueren Akademie, die Karneades gestiftet hatte, und deren skeptische Haltung seinem Wesen sehr zusagte. An verschiedenen Stellen seiner philosophischen Schriften bekennt er

sich zu dieser Schule, so z. B. auch am Ende dieses zweiten Buches (§ 150): cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare, quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum: tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam etc. (Ueber diese sog. sokratische Methode cf. oben p. 2.) Ebenso akademisch ist es, wenn er II., 28 erklärt, dass er über die meisten Dinge zweifle. Wenn nun aber Cicero II., 8 zu Anfang seiner Argumentation gegen seinen Bruder sagt: dicendum est mihi igitur ad ea, quae sunt a te dicta, sed ita, nihil ut adfirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipsi diffidens, so erklärt er damit, dass der wesentliche Inhalt seiner Argumentation akademisch sei. Doch ist der Abschnitt II., 42, 87—97, der für sich ein Ganzes ausmacht, und von dem Cicero selbst ziemlich deutlich eine andere Quelle anführt, wie später gezeigt werden soll, davon auszunehmen.

Dass Cicero, wie in allen seinen philosophischen Schriften, sich nicht sclavisch an das Original, dem er im wesentlichen folgte, gebunden habe, ist auch in unserm Buche unzweifelhaft. Darum sind diejenigen Stücke welche römische Verhältnisse behandeln, Beispiele aus der römischen Geschichte anführen etc., sein Werk, indem er die abstracten philosophischen Gedanken seinen römischen Lesern stets sofort durch fassliche Beispiele erläuterte. Dahin gehört z. B. II., 50 etc. die Kritik der Haruspicin, wo er nicht undeutlich darauf hinweist, dass er keine Quelle ausgeschrieben habe, wenn er nach Erwähnung des Tages fortfährt: num ergo opus est ad haec refellenda Carneade? num Epicuro? Ferner II., 51. 52. 59. 62 etc. Auch die Kritik der Auspicien II., 70—84 dürfte seine eigene Zugabe sein, da hier eine Menge von Beispielen aus dem römischen Leben aufgehäuft ist.

Es wird nun zuerst nachzuweisen sein, dass der Inhalt des zweiten Buches im wesentlichen dem Gedankenkreis der neueren Akademie entnommen ist.

Wenn II., 11 darauf hingewiesen ist, dass die bekannten Trugschlüsse, wie der *ψευδόμενος* und *σωρίτης* nicht von der Mantik gelöst werden können, so ist das akademisch. Die neuere skeptisch gewordene Akademie behauptete eben, dass manche Denkbestimmungen durchaus nicht zu lösen seien. Vom nämlichen Trugschluss *ψευδόμενος* ist aber auch Acad. prior. II., 96 (cf. dazu § 98) und vom *σωρίτης* l. l. 49 die Rede, deren Inhalt bekanntermassen akademisch ist.

II., 19 ff. wird die stoische Lehre vom fatum oder der *εἱμαρμένη* zurückgewiesen und von dem Namen schon gesagt: anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum. Diese Lehre war aber besonders von Karneades in Anspruch genommen worden, der aus der menschlichen Willensfreiheit gegen die Unmöglichkeit der Lehre vom fatum argumentirte: Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat . . . . cuius erat haec conclusio: si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate: at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt: non igitur fato fiunt, quaecunque fiunt. de fat. XIV., 31. (cf. auch XI., 23).

II., 22 ff. (cf. auch II., 54 ff.) wird erklärt, dass das Vorherwissen der Zukunft, was die Mantik ermöglichen soll, nicht einmal nützlich sei für die Menschen. Dasselbe steht auch de nat. deor. III., 14: saepe autem ne utile quidem est scire, quid futurum sit etc. Das dritte Buch aber von de nat. deor. enthält die Ansichten der neueren Akademie, wie auch Cicero den Inhalt dem Akademiker Aurelius Cotta in den Mund legt, dem er dann selbst beipflichtet. cf. Schömanns Einleitg. zu de nat. deor. p. 20 ff. und 202 ff. und Hirzel (l. l. p. 243), der Schömann beipflichtet, dass eine Schrift des Akademikers Klitomachos die Quelle des dritten Buches gewesen sei.

II., 30 lesen wir: Democritus tamen non inscite nugatur, ut physicus, quo genere nihil adrogantius etc. Unter Physikern versteht Cicero Naturphilosophen, und ihre Wissenschaft heisst physiologia, d. h. Naturphilosophie. (cf. Schömanns Anm. zu de nat. deor. I., 20). Gegen diese aber hatte, wie gegen alle dogmatischen Philosophen die neuere Akademie eine grosse Abneigung, wie z. B.

das neunte Buch des Sextus Empiricus, das auf einer Schrift des Klitomachus beruht, *πρὸς φυσικούς* gerichtet ist (Sect. Emp. adv. math. IX., 1. Hirzel l. l. p. 37). Dazu passt gut, wenn Cicero II., 33 ebenfalls die physici bekämpft dann und ausruft: nonne pudet physicos haec dicere? So ist auch de nat. deor. I., 66 gegen Demokrit und die oracula physicorum polemisirt.

Wenn II., 40 bei der Kritik der stoischen Theorie auch der Gotteslehre der Epikureer gedacht und die Ansicht vorgetragen wird, Epikur habe blos iocandi causa das Dasein Gottes behauptet, so ist das erklärlich bei einem akademischen Kritiker; denn Hirzel (l. l. p. 32 ff.) hat gezeigt, dass die Kritik der epikureischen Gotteslehre im ersten Buche de nat. deor. aus einer Schrift des Klitomachus geflossen ist, also ziemlich unmittelbar von Karneades herrührt.

II., 41 und 148 wird erklärt, dass blos die Mantik zurückgewiesen und der Aberglaube bekämpft, die Existenz der Götter aber nicht bezweifelt werden soll. Gerade so erklärt der Akademiker de nat. deor. III., 93: haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem (cf. auch de nat. deor. III., 15). In derselben Schrift (I., 62) erklärt der Akademiker Aurelius Cotta: placet enim omnibus fere mihique ipsi in primis deos esse etc. cf. auch de nat. deor. I., 118 ff. und Sext. Emp. adv. mathem. IX., 54. (cf. Schömann, Einleitg. p. 20. Hirzel l. l. p. 32 ff.)

II., 51 wird gegen die Wahrheit der Haruspicin angeführt, dass schon der alte Cato gesagt habe, er wundere sich, dass nicht ein Haruspex lache, wenn er den andern begegne. Dasselbe Argument wird auch von dem Akademiker Cotta de nat. deor. I., 71 vorgetragen.

II., 60 ff. wird gegen die Möglichkeit der Mantik behauptet, dass es der in der Natur herrschende Zusammenhang von Grund und Ursache sei, aus dem die Dinge hervorgingen. Dasselbe verteidigte aber die Akademie (de nat. deor. III., 28. cf. auch Acad. prior. II., 120 ff.).

II., 69 wird die Behauptung der Stoiker, dass tatsächlich keine Weisen in der Welt vorhanden seien, zur Polemik benützt wie de nat. deor. III., 79.[1])

II., 81 wird das echt stoische Argument, dass die Auspicien Wahrheit haben müssten, weil sie bei allen Völkern gebräuchlich seien, mit der Bemerkung zurückgewiesen: quasi vero quicquam sit tam valde quam nihil sapere vulgare, aut quasi tibi ipsi in iudicando placeat multitudo etc. Ganz denselben Grund führt der Akademiker de nat. deor. I., 62. III., 11 gegen den stoischen Gottesbeweis an.

Wenn II., 105 die Behauptung, dass die Götter Alles wissen müssten, da ja Alles von ihnen eingerichtet sei, mit der Bemerkung zurückgewiesen wird, dass darüber gerade ein grosser Streit unter den Gelehrten herrsche, so gehörten zu den Gelehrten, die das bestritten, auch die Akademiker (Acad. prior. II., 120 u. dazu Zeller, Gesch. d. Philosoph. d. Griech. III., 1. p. 461. Anm. 1).

Wenn II., 105 nochmals bezweifelt wird, dass das Vorherwissen der Zukunft den Menschen nützlich sei, so vergleiche darüber das zu II., 22 ff. Bemerkte.

II., 115 wird das Eintreffen mancher Orakel aus dem Zufall abgeleitet; dass dies aber des Karneades Lehre gewesen, beweist I., 23.

II., 120 wird bestritten, dass man sich auf die mantischen Träume verlassen könne, da man nicht einmal den Sinneswahrnehmungen trauen könne. Letzteres aber behauptete auch die neuere Akademie. Acad. prior. II., 19 ff. 79 ff. Sext. Emp. VII., 409 ff.

II., 124 ff. wird die Ansicht, dass die weissagenden Träume von Gott herrührten, dialektisch

---

[1]) Anm. In Bezug auf die Auspicien sagt Cicero II., 70: retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurum, collegii auctoritas. Ganz derselbe Grund wird gegen den Euhemerismus de nat. deor. III., 60 angeführt: atque haec quidem aliaque eiusmodi ex vetere Graeciae fama collecta sunt, quibus intellegis resistendum esse, ne perturbentur religiones. Schwerlich aber hat die neuere Akademie diesen praktischen Gesichtspunkt gegenüber der Volksreligion gelten lassen. Die Uebereinstimmung beider Stellen erklärt sich leichter so, dass hier nicht der Akademiker Cicero, sondern Cicero der römische Staatsmann und Augur spricht. (Schöm. Ausgabe von de nat. deor. p. 204. Anm. 1).

aufgelöst. Die Art, wie dies geschieht, erinnert sehr an die auflösende Skepsis der neueren Akademie (cf. z. B. de nat. deor. III., 65—70).

II., 127. 128 (cf. auch II., 146: quomodo autem distingui etc.) wird geltend gemacht, dass uns zur Unterscheidung der wahren und falschen Träume das *κριτήριον* (nota, distinctio) fehle. Das ist aber akademisch, indem schon Karneades die Lehre aller Philosophen vor ihm vom Kriterium bestritt und damit die Unmöglichkeit des sichern Wissens behauptete: *ὁ (δὲ) Καρνεάδης οὐ μόνον ταῖς Στωϊκοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου κτλ.* (Sext. Emp. Math. VII., 159).

II., 139 ist die Theorie von den Bildern (*εἴδωλα*, imagines) des Demokrit, welche die Epikureer von ihm annahmen, widerlegt ganz so wie de nat. deor. I., 107. Diese Lehre von den *εἴδωλα* wird auch Sext. Emp. Math. IX., 42 zurückgewiesen: *τὰ δὲ εἴδωλα εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπάρχειν καὶ ἀνθρωποειδῆ ἔχοντα μορφὰς καὶ καθόλου τοιαῦτα, ὁποῖα βούλεται αὐτῷ ἀναπλάττειν Δημόκριτος, παντελῶς ἐξ ὑσπαράδεκτόν.*

Die neuere Akademie entwickelte ihre Gedanken hauptsächlich im Gegensatz zu den Stoikern. Die Entwickelung des Systemes von Karneades ist eine fortwährende Widerlegung des stoischen; so sagt z. B. Cicero de nat. deor. II., 162: Carneades lubenter in Stoicos invehebatur, und Tusc. V., 83: sed is (sc. Carneades) ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat. (Acad. pr. II., 131. Tusc. IV., 53. V., 84. Geffers, de Arcesilae successoribus disputatio, p. 15. Progr. beil. Göttingen 1845).

Da nun die Stoiker häufiger als irgend eine andere philosophische Schule im zweiten Buch erwähnt und bekämpft werden, so ist dies ein weiterer Grund, dass der wesentliche Inhalt desselben aus einer neuakademischen Quelle geflossen ist. Die Stellen, an denen die Stoiker zurückgewiesen werden, sind hauptsächlich folgende:

II., 39 wird die Lehre, durch welche die Stoiker in ihrem System die Möglichkeit von Weissagungen aus den Eingeweiden zu rechtfertigen suchten, bemitleidet und dem Spotte, mit dem die Epikureer sie überschütteten, beigestimmt.

II., 41 wird der logische Syllogismus, durch den die Stoiker Chrysipp, Diogenes und Antipater aus der Existenz der Götter die Tatsächlichkeit der Mantik zu beweisen suchten, zurückgewiesen. (cf. II., 101 ff.).

II., 44 wird die Theorie mancher Lufterscheinungen, wie sie die Stoiker ausgebildet hatten (placet enim Stoicis), als Mittel zur Widerlegung der Mantik benützt, was um so wirksamer sein musste, als dadurch die Stoiker mit ihren eigenen Waffen geschlagen wurden.

II., 86 wird der Aberglaube der Stoiker scharf zurückgewiesen: utinam sapientis Stoicos effecisset, ne omnia cum superstitiosa sollicitudine et miseria crederent.

II., 101 ff. wird der oben erwähnte Syllogismus von Chrysipp, Diogenes und Antipater bekämpft. Alle drei sind Stoiker. Chrysipp ist der bekannte zweite Stifter der Stoa; Diogenes ist der sogenannte Babylonier, jener stoische Philosoph, der zu der bekannten Philosophengesandtschaft gehörte, welche die Athener 599 a. u. c. nach Rom schickten (Tusc. IV., 5. Acad. prior. II., 137 ff.). Antipater ist der z. B. de div. I., 6 erwähnte Lehrer des Panätius, der mancherlei Angriffe von den neueren Akademikern erfahren musste.

In der Stelle II., 118: sed nescio quomodo isti philosophi superstitiosi et paene fanatici quidvis malle videntur quam se non ineptos sind die streng getadelten Philosophen die Stoiker.

II., 126 wird bei der Widerlegung der prophetischen Kraft der Träume geltend gemacht, dass die Gottheit ihre Offenbarungen besser wachenden Menschen zu Teil werden lasse, zumal ja auch der Stoiker Chrysipp die Eindrücke der Wachenden für viel deutlicher und bestimmter erkläre als die der Träumenden. Auch hier sind die Stoiker mit Waffen bekämpft, die sie selbst geschmiedet hatten.

Dasselbe geschieht II., 129, wo der stoische Satz, dass blos der Weise göttlich sei, in gleichem Sinne verwendet ist.

II., 130 sind die Definitionen, welche Chrysipp von der Mantik und den mantischen Träumen gegeben hatte, zurückgewiesen.

II., 134 wird eine Erzählung von einem mantischen Traum, die aus Chrysipps Buch über die Mantik stammte (est hoc in Chrysippi libro somnium) kritisirt.

II., 144 und 145 bekämpfen ebenfalls Beweise, welche die Stoiker und besonders Chrysipp gesammelt hatten, und beide sind hier wieder ausdrücklich erwähnt.

Wenn es nach allem diesem kaum mehr einem Zweifel unterliegt, dass der Inhalt des zweiten Buches aus dem System der neuen Akademie entnommen ist, so wird es nun unschwer sein, auch den Philosophen zu finden, welchem diese Gedankenreihen entliehen sind. Als Stifter der neuen oder dritten Akademie, zu der sich Cicero bekannte, gilt Karneades: *Ἀκαδήμειαι δὲ γεγόνασιν, ὡς φασί, πλείους μὲν ἢ τρεῖς, μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη ἡ τῶν περὶ Πλάτωνα, δευτέρα δὲ καὶ μέση ἡ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον τὸν ἀκοντὴν Πολέμωνος, τρίτη δὲ καὶ νέα ἡ τῶν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον* (Sext. Emp. Pyrrh. I., 220). Auf Karneades als Quelle weist auch II., 9, wo Cicero zu Anfang seiner Argumentation sagt: etenim me movet illud, quod in primis Carneades quaerere solebat, quarumnam rerum divinatio esset etc. Mindestens ist damit angedeutet, dass der Inhalt von cap. III.—X., der die principiellen Einwände gegen die Mantik enthält, auf akademische Quelle zurückgeht.

II., 87 beginnt der Abschnitt, in dem die Astrologie, die monstra Chaldaeorum, zurückgewiesen werden, und reicht bis II., 97. Dass dieser Abschnitt auf den Stoiker Panätius zurückgeht, soll unten gezeigt werden. Wenn es nun aber am Schlusse desselben heisst: videsne me non ea dicere, quae Carneades, sed ea, quae princeps Stoicorum Panaetius dixerit? so ist damit deutlich darauf hingewiesen das dasjenige, was dem aus Panätius Entliehenen vorangeht, von Karneades stammt.

Ebenso deutlich ist aber Karneades als Quelle angeführt, wenn II., 150 am Schlusse von der Widerlegung der Meinung, dass Träume weissagende Kraft haben, gesagt wird: quorum (sc. Stoicorum) licentiae nisi Carneades restitisset, haud scio an soli iam philosophi iudicarentur. Zu dieser licentia Stoicorum rechnet Cicero gewiss auch ihre Verteidigung mantischer Träume, und eben dieser wird im Vorhergehenden entgegengetreten.

II., 50—54 findet sich eine Kritik der Wissenschaft der Haruspicin, die vermutlich von Cicero selbst herrührt. Wenn es nun nach Erzählung des albernen Märchens von der Auffindung des Tages heisst: num ergo opus est ad haec refellenda Carneade? so ist damit wieder ebenso deutlich auf Karneades als die benützte Quelle für andere Partien der Widerlegung hingewiesen. — Die Erklärung, dass manche Orakel durch Zufall eingetroffen seien (II., 115), ist aber nach I., 23 des Karneades Lehre gewesen.

Der Umstand, dass Chrysipp so sehr oft beigezogen ist (II., 41 101. 115. 116. 126. 129. 130. 134. 144), weist ebenfalls auf Karneades hin; denn an Chrysipp hatte sich Karneades herangebildet. Aus den zahlreichen Schriften von jenem hatte der Stifter der neueren Akademie seine Kenntnisse geschöpft, und an diesen hatte er seinen Scharfsinn geübt: *οὗτος* (sc. *Καρνεάδης*) *τὰ τῶν Στωϊκῶν βιβλία ἀναγνούς, ἐπιμελῶς τὰ Χρυσίππου, ἐπεικῶς αὐτοῖς ἀντέλεγε* (Diog. L. IV., 62), und wie hoch Karneades den gelehrten Stoiker trotz aller Gegnerschaft stellte, geht unter anderem auch daraus hervor, dass Karneades das bekannte: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ζωὰ* geistreich travestirte in: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ* (Diog. L. VII., 183).

An drei Stellen im zweiten Buch werden Lehren der Stoiker zu ihrer eigenen Widerlegung benützt: II., 44 ff. wird die Theorie der Stoiker vom Blitze angeführt, um zu zeigen, dass diese Naturerscheinung sich aus rein natürlichen Ursachen erklären lasse.

II., 126 wird des Chrysipp Satz beigezogen, dass die sinnlichen Eindrücke der Wachenden viel zuverlässiger seien als die der Träumenden, woraus dann gegen die mantischen Träume argumentirt

wird, und II., 129 wird der stoische Satz, dass nur der Weise göttlich sei, zur Kritik verwendet. Diese Bekämpfung der Stoiker mit ihren eigenen Waffen ist aber ganz die Art des Karneades; er holte sich aus den stoffreichen Büchern des Chrysipp die Gründe und Tatsachen, mit denen er das stoische System auflöste: sed ut ad ea, quae clariora sunt, veniam, res iam universas profundam, de quibus volumina impleta sunt non a nostris solum, sed etiam a Chrysippo: de quo queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem (Acad. prior. II., 87). Es war freilich eine Uebertreibung, aber doch nicht ohne einen Kern von Wahrheit, wenn die Stoiker meinten, Karneades habe gar nichts Eigenes hervorgebracht: *καὶ τὸν Καρνεάδην οὐδὲν οἰόμενοι λέγειν ἴδιον · ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπεχείρησε Χρύσιππος εἰς τοὐναντίον ὁρμώμενον ἐπιτίθεσθαι τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ πολλάκις παραβάλλεσθαι · Διαμόνιε, φθόνει σε τὸ σὸν μένος* (Plut. de Stoic. repugn. c. 10).

Wenn aber Diog. L. VII., 180 sagt, Chrysipp habe *πλείστῃ τῶν μαρτυριῶν παραθέσει χρώμενος* geschrieben, so dass er einmal auch fast die ganze Medea des Euripides in sein Buch aufgenommen habe, so erklärt sich daraus auch die Menge der Beispiele, die im zweiten Buch de divin. vorkömmt, z. B. II., 62. 67. 68. 115. 118 etc. (cf. Schiche, l. l. p. 36).

Karneades hat aber ausser einigen Briefen, deren Echtheit noch bezweifelt gewesen zu sein scheint, keine Schriften hinterlassen. Wenn bis daher immer von Karneades als Quelle die Rede war, so kann darum keine Schrift des Philosophen, sondern nur sein System, das er in mündlichem Vortrag seinen Zuhörern mitteilte, verstanden werden. Diese haben auch Sorge getragen, seine Gedanken durch schriftstellerische Fixirung der Nachwelt zu erhalten. Wer aber seine Schüler gewesen sind, erfahren wir aus Acad. prior. II., 16: sed ipse Carneades diu tenuit . . . et qui illum audierant, admodum floruerunt: e quibus industriae plurimum in Clitomacho fuit — declarat multitudo librorum — ingenii non minus in Hagnone, in Charmada eloquentiae, in Melanthio Rhodio suavitatis. Bene autem nosse Carneaden Stratoniceus Metrodorus putabatur. Nirgends konnte ich eine Angabe finden, dass Hagnon und Melanthius Schriften verfasst haben. Da aber eine schriftliche Quelle für Ciceros Buch unzweifelhaft anzunehmen ist, so können sie auch nicht in Betracht kommen. Das Gleiche gilt auch von Charmadas, für den sonst eine Tatsache gesprochen hätte. Nach or. 16, 51 stellte Karneades eine Vergleichung zwischen seinen Schülern Klitomachus und Charmadas an und erklärte, Klitomachus sage das nämliche wie er selbst, aber Charmadas sage dasselbe auch auf die gleiche Weise. Da aber in Betreff seiner wie der zwei vorhergenannten auch nicht die leiseste Andeutung von einer schriftstellerischen Tätigkeit vorhanden ist (in der Stelle or. 16, 51 ist ausdrücklich von Vortragen (dicere) die Rede), da sie auch im ganzen zweiten Buch kein einziges Mal genannt sind, so ist wol ziemlich sicher, dass Charmadas ebenso wenig wie Hagnon oder Melanthius Quelle gewesen ist. Metrodorus kann möglicherweise geschrieben haben, wiewol Acad. II., 78 dies auch nicht unzweifelhaft beweist. Metrodor soll aber von dem Standpunkt des Karneades zurückgewichen sein. So erklärt wenigstens Zeller (l. l. p. 480. Anm. 1) nach einer Stelle aus Augustin (contra Acad. III., 18, 41), von der er vermutet, dass sie aus einem verlorenen Abschnitt der ciceronischen Academica entnommen sei. Damit stimmt auch Acad. prior. II., 78: licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum: equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto. Wie unwahrscheinlich wäre es ferner, dass Cicero den Inhalt einer Schrift des Metrodorus dem Karneades zuschriebe, während er doch von seiner Differenz von Karneades unterrichtet ist! Ausserdem ist Metrodor im zweiten Buch de divinatione nicht erwähnt.

So bleibt also nur noch Klitomachus übrig. Er war von Geburt ein Karthager und hörte Karneades in Athen; mehr als 400 Schriften (das ist die multitudo librorum Acad. prior. II., 16) hat er geschrieben und darin die Lehren des Karneades erläutert: *ὁ* (sc. *Κλειτόμαχος*) *δὲ εἰς τοσοῦτον*

ἦλασεν ἐπιμελείας, ὥστε ὑπὲρ τὰ τετρακόσια βιβλία συνέγραψε · καὶ διεδέξατο τὸν Καρνεάδην καὶ τὰ αὐτοῦ μάλιστα διὰ τῶν συγγραμμάτων ἐζώτισεν (Diog. L. IV., 67. cf. Tusc. III., 54). Dass Klitomachus aber die Ansichten des Karneades zuverlässig vortrug, dafür haben wir or. 16, 51 ein Zeugniss aus dem Munde des Karneades selbst, und auch Acad. prior. II., 78 bestätigt seine Zuverlässigkeit. Für eine Schrift des Klitomachus spricht nicht blos der Umstand, dass bei der Kritik der Haruspicin (II., 28) die Poeni ausdrücklich genannt worden, sondern besonders die Tatsache, dass Cicero de div. II., 87 einer Schrift des Klitomachus ausdrücklich gedenkt, in der er die Aeusserung über die Fortuna zu Präneste getan hat. Diese Schrift war es höchst wahrscheinlich, aus der Cicero den Hauptinhalt des zweiten Buches entnommen hat. Es ist ja so gut wie sicher, dass unter den mehr als 400 Büchern des Klitomachus auch solche gewesen sind, in denen die kritische Auflösung der Mantik durch die Skepsis der Akademie enthalten war. Schömann hat in seiner Ausgabe von de natura deorum (Einl. p. 18) angenommen, dass die Quelle für die Ansichten, welche der Akademiker im ersten Buch gegen die Epikureer und im dritten gegen die Stoiker vorträgt, eine Schrift des Klitomachus gewesen sei, und Hirzel (l. l. p. 243) hat ihm beigestimmt. Wie manchfach sich diese zwei Abschnitte mit dem zweiten Buche de divinatione berühren, wie häufig sie inhaltlich verwandt sind, zeigte sich oben, als der Inhalt des zweiten Buches als akademisch nachgewiesen wurde.

Es unterliegt darum kaum einem Zweifel, dass der hauptsächlichste Inhalt des zweiten Buches aus einer Schrift des Klitomachus geflossen ist, in der er die Ansichten des Karneades vortrug. Die Worte, welche Cicero Acad. prior. II., 102 schreibt: explicavi paulo ante Clitomacho auctore, quomodo ista Carneades diceret, könnten nahezu unverändert von dem zweiten Buch de div. gesagt sein.

Bei dieser Annahme löst sich auch noch eine andere Schwierigkeit, die sich auf das Verhältniss des zweiten Buches zum ersten bezieht. De div. II., 130 lesen wir: Chrysippus quidem definit divinationem his verbis: vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur. Dass dies in der Tat die stoische Definition von Mantik gewesen, beweist auch Sext. Emp. adv. math. IX., 130, wo *μαντική* erklärt ist als *ἐπιστήμη οὖσα θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων* (cf. auch Stob. ecl. eth. p. 122). Die Stelle bei Cicero ist fast wörtliche Uebersetzung dieser Definition: cognoscens et videns ist eine breite Wiedergabe von *θεωρητική*, wobei Cicero genauer videns vor cognoscens hätte stellen sollen; explicans ist *ἐξηγητική*; die signa sind die *σημεῖα*. — Nach dieser Definition ist also die Mantik die Wissenschaft, welche im Stande ist die Zeichen, welche von Gott den Menschen gesendet werden, zu erkennen und zu erklären. Der Umstand, dass die Zeichen als von Gott gesandt gedacht sind, ist wichtig; denn dadurch unterscheidet sie sich von einer zweiten Definition, die im nämlichen Buch gegeben wird, und gegen die sich die Kritik des zweiten Buches zumeist wendet, während die Definition des Chrysipp keine eingehende Widerlegung findet. Buch II. ist also streng genommen keine rechte Widerlegung des Buches I. II., 13 heisst es nämlich: divinationem esse earum rerum praedictionem et praesensionem, quae essent fortuitae. Diese Definition bildet den eigentlichen Gegenstand der Kritik im zweiten Buch (cf. II., 13 ff.). Sie sagt im wesentlichen dasselbe aus wie I., 9: de divinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio, nur dass letztere noch vorsichtiger ist (putantur). cf. I., 1. Diese Erklärung, wornach die Mantik ein Vorherwissen der zufälligen Dinge ist, ist offenbar eine Milderung der früheren. Der gläubige Standpunkt der chrysippischen Erklärung ist hier durchbrochen und darum ist es wahrscheinlich, dass sie einem späteren Stoiker angehört. Von Posidonius kann aber diese Definition nach I., 125 ff. nicht herrühren. Wenn nämlich Posidonius mit Hilfe der stoischen Lehre vom fatum, die den Zufall (fors) nicht zuliess, die Divination verteidigte, so kann er nicht der Urheber obiger Definitionen sein. Nach I., 6 wird man sie ebenso wenig auf Panätius zurückführen können, und so bleiben nur noch Diogenes der Babylonier und Antipater übrig, die I., 6 zwischen Chrysipp und Posidonius gestellt sind. Aus mehreren Stellen (Acad. prior. II., 17. 28. 109) wissen

wir aber, dass Antipater im Streite lag mit den Akademikern, speciell mit Karneades, gegen den er sogar viele Bände schrieb: quid Antipater digladiatur cum Carneade tot voluminibus? (Frgm. aus Acad. I. bei Nonius p. 65. Merc.) Da nach de off. III., 51 er auch von seinem Lehrer Diogenes differirte und ebenso in der Lehre von dem τέλος oder finis bonorum von den früheren Stoikern abwich (Geffers, l. l. p. 36), so ist es das wahrscheinlichste, dass die bekämpfte und von Chrysipp abweichende Definition von ihm aufgestellt wurde. Dann würde er auch derjenige sein, gegen den Klitomachus gelegentlich in seiner Schrift polemisirte. Denn es ist unzweifelhaft, dass Karneades und nach ihm sein Schüler Klitomachus solche Angriffe von Seiten des Antipater nicht unerwidert gelassen hat. Damit bestätigt sich aber von neuem die Ansicht, dass eine Schrift des Klitomachus mit den Gedanken des Karneades die Quelle für Cicero gewesen ist, wozu es dann passt, dass ein Buch von Antipater auch II., 144 erwähnt wird.

II., 44 wird die Erklärung der Stoiker vom Blitze vorgetragen, wornach er aus denjenigen kalten Ausdünstungen der Erde entsteht, die sich in Wolken einhüllen. Diese Erklärung stimmt nicht mit der des Posidonius zusammen, der nach Seneca quaest. nat. II., 54 den Blitz entstehen lässt aus dem Teil der Ausdünstungen, welcher sicca und fumida ist. Weil es nicht wahrscheinlich ist, dass Cicero die Ansicht des befreundeten Posidonius, wenn er sie in seiner Quelle gefunden hätte, und die von der anderer Stoiker abwich, mit Stillschweigen übergangen hätte, so folgt daraus, dass die von ihm benützte Quelle vor Posidonius abgefasst ist, was zu einer Schrift des Klitomachus passt.

Wenn aber trotzdem Posidonius im zweiten Buch (35 und 47) genannt ist, so sind diese Erwähnungen Zusätze von Cicero selbst. II., 35 fand Cicero in seiner Quelle die Namen des Chrysipp und Antipater, und da er sich erinnerte, dass er mit seinem zweiten Buche die Ansichten des Posidonius bekämpfe, so fügte er dessen Namen als dritten hinzu. Dass aber II., 47 die Erwähnung des Posidonius von Cicero selbst herrühren müsse und nicht aus der Quelle, lehrt der Zusammenhang. Ebenso verhält es sich mit der Erwähnung des Kratippos (II., 100. 107) und des Dikäarch (II., 100. 105). Auch diese fand Cicero nicht in seiner Quelle, sondern sie sind von ihm hinzugefügt.

Quellenuntersuchung über de div. II., 87—97.

Dieser Abschnitt bildet ein Ganzes für sich und enthält die Kritik der Astrologie, der monstra Chaldaeorum. Es ist an sich nicht unmöglich, dass in der Schrift des Klitomachus, die meist die Quelle des zweiten Buches gewesen ist, eine Kritik der Astrologie sich fand. Wenn gleich den Griechen in ihrer Blütezeit die Astrologie nahezu gänzlich unbekannt war, so änderte sich dies im Laufe der griechischen Geschichte (Schömann, griech. Alterth. II, p. 274. ed II.). Einzelne Spuren davon, dass die Astrologie wenn auch nicht allgemein, so doch einzelnen ziemlich früh bekannt gewesen sei, finden sich manchfach. Wenn nach der gewöhnlichen Vorstellung der aegyptische Priester Berosus als derjenige bezeichnet wird, der sie zuerst zur Zeit von Alexander d. Gr. in Griechenland geübt und so grossen Ruhm erlangt haben soll, dass ihm die Athener wegen seiner Weissagungen (ob divinas praedictiones) eine Statue mit vergoldeter Zunge auf Staatskosten in einem Gymnasium setzten, so ist das mindestens ungenau (cf. Schömann, l. l. Plin. hist. nat. VII., 37. 123). Da nämlich nach de div. II., 87 schon Eudoxus, ein Zuhörer des Plato, der astrologus genannt wird, erklärt hat, dass man den Weissagungen, welche die Chaldäer aus dem Geburtstage machten, keinen Glauben schenken solle, so ist klar, dass schon zur Zeit Platos die Astrologie in Athen kein ganz unbekanntes Ding mehr gewesen sein kann. Sie kann also nicht erst zur Zeit Alexanders durch den Priester Berosus nach Griechenland gebracht worden sein. Gegen Dinge, die in Griechenland ganz unbekannt waren, wendete sich schwerlich die Kritik eines griechischen Philosophen. Darum hat auch Schiche (l. l. p. 13) nicht Recht, wenn er sagt: certe philosophi, qui in scriptis suis de divinatione tantum rerum Graecarum rationem

habebant, id (sc. divinationem ex astris) omiserunt. Wenn er aber p. 14 sagt: Chrysippum atque Antipatrum in libris suis de divinatione non disseruisse de astrologia demonstrasse mihi videor, so ist dies geradezu unrichtig. Denn de fato VII., 13—VIII., 16 findet sich eine Erörterung über einen Angriff, den Chrysipp auf die Astrologie der Chaldäer gemacht hat. Die Stelle ist so deutlich, dass kein Zweifel mehr darüber möglich ist, dass Chrysipp sich mit der Astrologie beschäftigt hat (multa genera sunt enuntiandi nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore). Auch das von Schiche über Antipater Behauptete dürfte unrichtig sein und zwar aus folgendem Grunde: Das neunte Buch des Sextus Emp. adv. mathem. beruht auf einer Schrift des Klitomachus. Dessen sowie seines Lehrers Gegner war aber Antipater, wie früher gezeigt wurde. Wenn nun bei Sext. Emp. IX., 132 unter den Teilen der μαντική auch die ἀστρομαντική aufgezählt wird, so ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass von dieser auch bei Antipater die Rede war. Diese ganze Argumentation wird noch verstärkt durch Ciceros Ausdruck: Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit (de div. II., 88). Da nach Panätius nur noch Posidonius folgte (die andern Stoiker sind für unsere Schrift zu spät), so müssen auch die früheren Stoiker sich mit astrologischen Fragen beschäftigt haben.

An sich wäre also die Möglichkeit vorhanden, dass Cicero auch denjenigen Abschnitt, welcher die Astrologie kritisirte, aus seiner akademischen Quelle geschöpft hätte. Trotzdem ist dies unwahrscheinlich, denn Cicero hat selbst eine andere Quelle für diesen Abschnitt angedeutet. Am Schlusse der Kritik nämlich sagt er: videsne me non ea dicere, quae Carneades, sed ea, quae princeps Stoicorum Panaetius dixerit? Cicero erklärt also selbst, dass er in diesem Abschnitte nicht akademische Gründe, sondern die Ansichten des Panätius vortrage. Der Stoiker Panätius war nämlich in den Fragen der Mantik seiner Schule ungetreu geworden, und während die Stoa die Mantik aufs entschiedenste verteidigte, verhielt sich der Freund des jüngeren Scipio Africanus skeptisch zu diesen Dingen: a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidonii doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit (de div. I., 6. cf. § 12), und das Gleiche wird nochmals ausgesagt Acad. prior. II., 107: cum Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat, quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse haruspicum responsa, auspicia, oracula, somnia, vaticinationes seque ab adsensu sustineat etc. Beide Stellen stimmen darin überein, dass Panätius die Mantik bezweifelt habe, und in der ersten Stelle ist hervorgehoben, dass er es nicht wagte, seine Zweifel bis zur völligen Verwerfung der Mantik zu steigern. Darnach scheint die Angabe des Diogenes Laert. VII., 149: ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν (sc. μαντικὴν) εἶναι zu verbessern, wornach er die Divination unbedingt und bestimmt verworfen hätte. Cicero, der Freund des Posidonius, der des Panätius Schüler gewesen, verdient hier mehr Glauben. Er hat Panätius auch selbst gelesen, wie er eine Schrift von ihm für de offic. ausgeschrieben hat, und aus ad Attic. XIII., 8 wissen wir, dass er sich des genannten Philosophen Buch περὶ προνοίας schicken liess. Der Irrtum mag dadurch entstanden sein, dass er wenigstens einen Teil der Mantik, nämlich die Astrologie der Chaldäer entschieden zurückwies; was er blos von einem einzelnen Teile bestimmt aussagte, dehnte die spätere Zeit ungenau auf die ganze Mantik aus Cicero berichtet diese Bestreitung der Mantik de div. II., 88: Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit, und des Panätius Freund Skylax tat dasselbe: Scylax Halicarnasius, familiaris Panaetii, excellens in astrologia idemque in regenda sua civitate princeps, totum hoc Chaldaeicorum praedicendi genus repudiavit (de div. l. l.).

In dieser unbedingten Zurückweisung der Astrologie liegt gewiss auch der Grund, dass Cicero für diesen Teil seiner Kritik der Mantik Panätius als Quelle benützte.

Auf Panätius passt aber auch noch ein anderer Zug: in dem kurzen Abschnitt wird eine ziemliche Anzahl von Namen anderer Philosophen und Gelehrten genannt. Ausdrücklich wird bemerkt, dass Panätius zur Bekräftigung seiner Ansichten Anchialus und Cassander anführe. Es ist darum höchst

wahrscheinlich, dass auch der kurz zuvor citirte Eudoxus, des Plato Zuhörer, bei Panätius angeführt war. Gleich darauf ist des Panätius Freund Skylax, der excellens in astrologia gewesen sei, genannt, und § 90 und 91 findet sich zweimal der Name des Stoikers Diogenes, des Schülers von Chrysipp (I., 6), und bald nachher ist Demetrius Phalereus genannt. Panätius hatte aber ein sehr ausgeprägtes gelehrtes Interesse, und de fin. IV., 79 wird bezeugt, dass seine Schriften beweisen, dass er stets die früheren Philosophen im Munde geführt habe.

Sehr gut zu Panätius stimmt auch die Erwähnung von Scipio Africanus (§ 95); denn Panätius war der Freund des jüngeren Scipio, mit dem er oft über wissenschaftliche Dinge sprach, und den er in seinem Hause beherbergte, wie Cicero an vielen Stellen bezeugt (de fin. IV., 23. de republ. I., 34. Tusc. I., 81 etc.).

Sehr beachtenswert ist auch II., 94: sed quae tanta dementia est, ut in maximis motibus mutationibusque caeli nihil intersit, qui ventus, qui imber, quae tempestas ubique sit, quarum rerum in proximis locis tantae dissimilitudines saepe sint, ut alia Tusculi, alia Romae eveniat saepe tempestas etc. Das ist offenbar eine Untersuchung, die von den Alten zu den sog. Prognostica gerechnet wurde, und die den Stoikern nicht fremd waren (de div. I., 13. II., 47 ff.). Man bemühte sich, earum rerum rationem, quae in mari caelove fierent, zu entwickeln. Gerade solche Untersuchungen aber hat Panätius gemacht: quam vellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus! qui cum cetera tum haec caelestia vel studiosissime solet quaerere (de repub. I., 15).

Aus welcher Schrift des Panätius schöpfte aber Cicero diesen Abschnitt? Mündliche Mitteilung ist nämlich dadurch ausgeschlossen, dass Panätius im 2. Jahrh. v. Chr. gelebt hat. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass Cicero diese Kritik aus den Mitteilungen seines Freundes Posidonius, des Schülers von Panätius, geschöpft habe. Dagegen sprechen nämlich die zahlreichen Citate von Philosophen und Gelehrten in dem fraglichen Abschnitt. Auch die Perfecta ausus est und dixit (de div. I., 6) dürfen nicht auf mündliche Ueberlieferung gedeutet werden, da nämlich Acad. prior. II., 107, wo von demselben Gegenstand die Rede ist, Praesentia stehen (dicat, sustineat, potest). Diese sind nur dann begreiflich, wenn es eine Schrift ist, welcher Cicero sein Kenntniss von des Panätius Meinung entnommen hat.

Wir haben aber keine Angabe darüber, dass Panätius ein besonderes Buch über oder besser gegen die Astrologie geschrieben hat. Wenn ein solches vorhanden gewesen wäre, würde Cicero es sicher de div. I., 5 ff. genannt haben, wo er die Litteratur über den Gegenstand zusammenstellt. Diese Ansicht wird noch bestärkt durch die genaue Betrachtung von Diog. L. VII., 149: *καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις, ὥς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ μαντικῆς καὶ Ἀθηνόδωρος καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ περὶ μαντικῆς· ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτήν φησιν· οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ φυσικῶν κτλ.* In dieser Stelle fällt doch gewiss auf, dass überall die Schrift und das Buch citirt ist, aus der Diogenes Laertius oder besser die von ihm ausgeschriebene Quelle die Ansichten der Philosophen entlehnt hat, bei Panätius allein aber eine solche Schrift über Mantik oder Astrologie nicht genannt ist. Es hat offenbar eine solche nicht gegeben, und doch ist andererseits eine Schrift des Panätius als Quelle höchst wahrscheinlich. Wachsmuth (die Ansichten der Stoiker etc. p. 15) sagt: „Panätius scheint seine Polemik auch in einer besonderen Schrift niedergelegt zu haben“. Was das aber für eine gewesen sei, darüber hat er sich nicht ausgesprochen.

Welche Schrift des Panätius aber benützt ist, darauf kann die oben citirte Stelle des Diog. L. VII., 149 führen: zu Anfang des § wird von der *εἱμαρμένη* (fatum) gesprochen, wie dieselbe von verschiedenen Stoikern behandelt worden ist. Dann fährt er fort: *καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεξάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις, ὥς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ μαντικῆς.* In welchem innigen Zusammenhang aber die Lehre vom fatum und von der divinatio steht, und wie die Lehre vom fatum bei den Stoikern zu-

sammentrifft mit der Lehre von der *πρόνοια*, hat sich früher schon ergeben. Was ist darum wahrscheinlicher, als dass die Kritik der Astrologie in einem Werke des Panätius über die *πρόνοια* gestanden habe? Dieses Werk aber liess sich Cicero von Atticus schicken: epitomen Bruti Caelianorum velim mihi mittas et a Philoxeno *Παναιτίου περὶ προνοίας* (ad Attic. XIII., 8) und zwar nach seinem Tusculanum im Monate Juni oder Juli 709 a. u. c., zu einer Zeit also, wo er mit Abfassung philosophischer Schriften beschäftigt war.

Hirzel (l. l. p. 202) hat wahrscheinlich gemacht, dass ein Teil des zweiten Buches von de nat. deor. aus des Panätius Schrift *περὶ προνοίας* geschöpft ist. Die Bestellung dieser Schrift mochte ursprünglich von Cicero hauptsächlich für die Abfassung von de natura deorum gemacht sein. Cicero betrachtete aber die zwei Bücher de div. als die Vervollständigung seiner Schrift über das Wesen der Götter: quibus (sc. Tusculanis disputationibus) editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere etc. (de div. II., 3). Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass Cicero des Panätius Schrift auch für dieses Werk benützt hat, gerade so wie er Posidonius für beide Schriften als Quelle benützt hat.

Ich kann daher Hirzel (l. l. p. 225. Anm.) nicht beistimmen, der es eine gewagte Vermutung von Schiche nennt, Panätius habe in der Schrift *περὶ προνοίας* eingehend von der Mantik gehandelt. Es wäre übrigens auch gar nicht nötig, dass eingehend über Mantik gehandelt war; denn der Abschnitt in de div. II. ist nicht gross. Der fragliche Abschnitt behandelt nur die Kritik der Astrologie, und von dieser konnte nach dem früher Dargelegten in *περὶ προνοίας* recht wol die Rede sein. Hirzel (l. l. p. 211) meint, dass der Gegenstand der Schrift *περὶ προνοίας* nach dem Titel nur die *πρόνοια* gewesen sein kann. Nun sagt aber Hirzel p. 210: „(Es folgte) der Untersuchung, quales dei sint, der Nachweis, mundum ab eis administrari, oder wie man ihn auch bezeichnen könnte, der *περὶ προνοίας* handelnde Teil, zu dem dann der letzte, consulere eos rebus humanis, nur einen Anhang bildet. oder dem er eigentlich untergeordnet ist“. Darnach musste aber eine Schrift, die blos die *πρόνοια* erläutern wollte, auch davon handeln, wie die Götter für die Menschen sorgen. Zur Sorge für die Menschen gehört auch, dass man ihnen andeutet, was die Zukunft bringt. Dadurch kann man sie vor vielem Leid bewahren. Die Eigenschaft der beneficentia und benevolentia, welche die Stoiker den Göttern beilegten, verlangte geradezu solche Mitteilungen (de div. I., 82). Dieses praesignificare und declarere futura gehört in das Gebiet der Mantik, und darum konnte in einer Schrift *περὶ προνοίας*, die sich rein auf das im Titel angegebene Thema beschränkte, sehr wol von der Mantik die Rede, eventuell also, wie bei Panätius es wahrscheinlich ist, eine Kritik der Mantik enthalten sein. Dass dies in der Tat sich so verhält, bestätigt auch noch folgender Umstand: de nat. deor. II., 75 lesen wir: dico igitur providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari etc. In dem Syllogismus aber, mit dem die Stoiker die Mantik bewiesen (de div. I., 82), kommt auch der Satz vor: neque (sc. di) ignorant ea, quae ab ipsis constituta et designata sunt. Es existirt hier eine Uebereinstimmung nicht blos der Sache, sondern selbst des Ausdrucks. Ohnedem lag es für einen Stoiker sehr nahe, wenn er von der *πρόνοια* sprach, die Stellung dieses Begriffes in der Gotteslehre zu erläutern, und geschah dies, so musste auch von der Mantik gehandelt werden, welche die Stoiker aus jener ableiteten; denn schon Zeno hatte Schicksal, Vorsehung, Natur und Gott gleichgesetzt (cf. die Belege dafür bei Krische l. l. p. 459). Zu alledem aber hat Hirzel selbst den Beweis ziemlich sicher dafür erbracht, dass in demselben stoischen Werke recht gut von der *πρόνοια* und der *μαντική* die Rede sein konnte, indem er nämlich gezeigt hat, dass ein Teil des zweiten Buches von de nat. deor., der von der *πρόνοια* handelt, und dann der Schluss dieses Buches, in dem auch von der Mantik die Rede ist (II., 163. 166) aus einer Schrift des Posidonius *περὶ θεῶν* entnommen ist (Hirzel l. l. p. 195. 201 ff.).

Inhalt.

1. Einleitung . . . . . p. 1—2.
2. Quellen des ersten Buches . . . p. 2—13.
3. Quellen des zweiten Buches . . p. 13—20.
4. Quelle von de div. II., 87 –97. . . p. 20—23.